

T.C
MALTEPE ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI
EĞİTİM FELSEFESİ YÜKSEK LİSANS PROGRAMI

TAKİYETTİN MENGÜŞOĞLU'NUN
EĞİTİM ANLAYIŞI

YÜKSEK LİSANS TEZİ

GÖKÇE ÖZER
081114102

Danışman Öğretim Üyesi:
Prof. Dr. Betül ÇOTUKSÖKEN

İstanbul, Mart 2011

ÖNSÖZ

“Takiyettin Mengüşoğlu’nun Eğitim Anlayışı” başlıklı çalışmada Mengüşoğlu’nun felsefi antropolojisinin temelleri ve bu temel doğrultusunda eğitim anlayışı incelenmiştir.

Çalışma konusunun belirlenmesi ve sürdürülmesine katkıda bulunan, bu süreci sabır ve titizlikle takip eden danışmanım Prof. Dr. Betül ÇOTUKSÖKEN’e, yaşamımda sevgi, birliktelik ve dayanışma bilincinin gelişmesini sağlayarak insan algılayışına yön veren sevgili anneme ve sevgili babama, program sürecinde eşsiz misafirperverlikleriyle beni evlerinde konuk ederek yaşamımı kolaylaştıran, yalnızlığıma ortak olan kardeşim Zeynep’e, eşi sevgili Osman’a ve Nehir’e, derslerimin ve tezimin bitmesini sabırla bekleyerek beni kucaklayan kardeşim İlknur’a ve Eylül’e, tezimin yazım aşamasında yardımlarını esirgemeyen kardeşim Murat’a ve Mehmet’e, karşılaştığım engelleri aşmama yardımcı olan, insanı ve doğayı algılamasıyla kendimi ve dünyayı tanımama katkı sağlayan, yüksek lisans öğrenimimde desteğini yürekten hissettiğim değerli dostum Seda CONGER’e, bilgisi, desteği, sevgisi ve dostluğu ile her zaman yanımda olan yol arkadaşım sevgili İlker ASLANTEPE’ye teşekkürlerimi sunarım.

Nisan, 2011

Gökçe ÖZER

ÖZET

İnsanın özellikleri ve eğitim arasındaki ilişki teorik ve pratik anlamda çağlar boyunca ilgi çekmiştir. Günümüzde eğitimle ilgili ilkeler ortaya konmakta, bunun pratik uygulamaları yapılmakta ve sonuçları değerlendirilmektedir. Filozoflar, eğitimbilimciler, sosyologlar, psikologlar konuyla ilgili birçok görüş ortaya koymuşlar; ancak ortak bir noktada henüz anlaşamamışlardır.

Bu çalışmada Takiyettin Mengüşoğlu'nun eğitim anlayışı, ontolojik temellerden hareket eden insan anlayışı temelinde ele alınmaktadır. Mengüşoğlu'ya göre insan, ontik bütünlüğe sahiptir ve kendine özgü fenomenlerin taşıyıcısıdır. Bu, insanın ontolojik özelliğidir. Mengüşoğlu, ontolojik temelli insan anlayışını; onun somut bir bütün olarak algılanmasını ve başarılarının açığa çıkmasını sağlayan fenomenlere dayandırır. İnsanı bir özelliğine göre ele alan, onu dual varlık olarak tanımlayan antropolojik teorileri eleştirir. Bu şekilde insan anlayışını net bir biçimde ortaya koyan Mengüşoğlu, tüm fenomenlerin temelinde eğitim fenomenini yerleştirir. Mengüşoğlu'ya göre insan, olanaklar varlığıdır ve plastisite özelliğine sahiptir. Bu özellikleri ona yaşamda var olabilmesini, çağına ve kendinden sonraki kuşaklara etki etmesini sağlar. Bunları sağlayacak olan eğitimidir.

Çalışma boyunca Mengüşoğlu'nun eğitim anlayışı; antropolojik teoriler karşısında kendi antropolojisini konumlandırması, insanın varlık koşulu olan fenomenler ve tüm fenomenlerin temelinde gördüğü eğitim fenomeni çerçevesinde belirtmeye çalışılmıştır.

Anahtar Sözcükler: İnsan felsefesi, fenomen, eğitim felsefesi, eğitim hakkı.

ABSTRACT

The relationship between characteristics of human being and education has aroused interest since ages in terms of both theoretic and practice. Today, principles related with education are put forward, practice of these principles are implemented and evaluated the results. Philosophers, instructors, sociologists, psychologists gave their opinion on the topic; but they cannot reach an agreement at common point.

In this study, education method of Takiyettin Mengüšođlu is studied on the basis of human concept motivated by ontological basics. According to Mengüšođlu, human being has ontological complement and transferor of unique phenomena at the same time. This is ontological characteristics of human being. Mengüšođlu leans ontological-based human concept on phenomena which provide to perceive human being as a concrete complement and to reveal human success. He criticizes anthropological theories which define human as a dual entity and evaluates human from one point. Putting forward his human concept clearly, Mengüšođlu claims that education phenomenon has the key role among all phenomena. According to Mengüšođlu, human being has great amount of opportunities and plasticity characteristics. These characteristics provide man to be alive and affect his age and the generations after him. Education can provide all of these things by itself.

The education concept of Mengüšođlu, positioning of his own anthropology against anthropological theories are stated throughout the study; in accordance with the education phenomenon which he sees on the basic of all phenomena and the phenomena which are the condition of existence.

Key words: philosophical anthropology, phenomenon, philosophy of education, right to education

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ.....	i
ÖZET.....	ii
ABSTRACT.....	iii
İÇİNDEKİLER.....	iv
GİRİŞ.....	1
BİRİNCİ BÖLÜM	
TAKİYETTİN MENGÜŞOĞLU’NUN FELSEFİ ANTROPOLOJİSİNE GENEL BİR BAKIŞ.....	6
1.1. Takiyettin Mengüşoğlu’nun Felsefi Antropolojisi.....	6
1.2. Takiyettin Mengüşoğlu’nun Eleştirdiği Antropolojiler.....	15
1.2.1. Gelişme Psikolojisinin Teorisi.....	15
1.2.2. Geist Teorisi.....	19
1.2.3. Biyolojik Teori.....	24
1.2.4. Kültür Antropolojisi.....	30
İKİNCİ BÖLÜM	
TAKİYETTİN MENGÜŞOĞLU’DA İNSANA ÖZGÜ FENOMENLER.....	36
2.1. Bilen Bir Varlık Olarak İnsan.....	43
2.2. Yapıp-Eden Bir Varlık Olarak İnsan.....	46
2.3. Değerleri Duyan Bir Varlık Olarak İnsan.....	48
2.4. Tavrı Takınan Bir Varlık Olarak İnsan.....	49
2.5. Önceden Gören, Önceden Belirleyen Bir Varlık Olarak İnsan.....	50
2.6. İsteyen Bir Varlık Olarak İnsan.....	52
2.7. Özgür Bir Varlık Olarak İnsan.....	53
2.8. Tarihsel Bir Varlık Olarak İnsan.....	54
2.9. İdeleştiren Bir Varlık Olarak İnsan.....	57
2.10. Kendisini Bir Şeye Veren Bir Varlık Olarak İnsan.....	58
2.11. Çalışan Bir Varlık Olarak İnsan.....	60
2.12. Eğiten ve Eğitilebilen Bir Varlık Olarak İnsan.....	61
2.13. Devlet Kuran Bir Varlık Olarak İnsan.....	61
2.14. İnanan Bir Varlık Olarak İnsan.....	62

2.15. Sanatın Yaratıcısı Olarak İnsan.....	64
2.16. Konuşan Bir Varlık Olarak İnsan.....	65
2.17. Biyopsişik Bir Varlık Olarak İnsan.....	66
2.18. Disharmonik Bir Varlık Olarak İnsan.....	68
ÜÇÜNCÜ BÖLÜM	
TAKİYETTİN MENGÜŞOĞLU'DA EĞİTİM FENOMENİ.....	69
3.1. Mengüşoğlu'da Eğitim ve Dışdünya Arasındaki İlişki.....	70
3.2. Mengüşoğlu'da Eğitim ve Düşünme Dünyası Arasındaki İlişki.....	77
3.3. Mengüşoğlu'da Eğitim ve Dil Dünyası Arasındaki İlişki.....	83
3.4. Mengüşoğlu'da Eğitim ve Hak Kavramı Arasındaki İlişki.....	85
4. SONUÇ.....	90
5. KAYNAKLAR.....	92

GİRİŞ

Antik çağdan günümüze kadar hayatın her anını etkileyen eğitim, 20. yüzyılın çalkantılı bir dönem olmasından dolayı bu dönemde yoğun ilgi alanı olmaya başlamıştır. Bu dönem insanın dünyadaki yerini belirlemeye dair yeni fikirlerin ortaya konduğu ve tartışıldığı bir dönemdir. Sosyoloji, psikoloji, biyoloji, tıp, eğitim bilimi gibi birçok alanda insan farklı şekillerde tanımlanmıştır. Sosyoloji, insanı toplumsal yönüyle; psikoloji, ruha sahip bir varlık olmasıyla; biyoloji ve tıp, genetik yapısının diğer canlılarla karşılaştırarak açıklamışlardır.

Mengüşoğlu, insana dair ortaya konulan bu düşünceleri tek tek ele alarak değerlendirmiş ve kendi insan anlayışını bir yandan bu teorileri eleştirerek, diğer yandan etkisinde kaldığı I. Kant ve M. Scheler'in "olanak" ve "plastisite" kavramlarından yola çıkarak temellendirmiştir.

Mengüşoğlu'ya göre insan "olanaklar varlığıdır" ve form kazanabilmesinden dolayı "plastisite" özelliğine sahiptir. Doğduğu andan itibaren dışdünyayla karşılaşır. Doğa karşısında kendini koruması, ihtiyaçlarını gidermesi, çevreyle etkileşimi sonucu başarılar elde etmesi ve bu başarıları sonraki kuşaklara aktarabilmesi, insanın kendinde bulunan olanakları kullanabilmesi ve şekil alabilecek esnekliğe sahip olmasıyla bağlantılıdır. İnsanın doğayla etkileşimi, onun düşünme dünyasını etkilemektedir. Çünkü insan yaşamda yalnız başına değildir. Başarıların içine doğar; fakat yeteneklerini kendi geliştirir. İnsanda varolan yeteneklerin ve biyopsişik çekirdeklerin gelişmesi insanın varlık yapısından dolayıdır. Mengüşoğlu'ya göre, insanın varlık yapısı, ontik bir bütünlüğe sahiptir; parçalara ayrılamaz,

bir tek özelliğine göre ele alınamaz. İnsanda bunları sağlayan, onun varlık koşulları olan fenomenlerdir. Bu fenomenler birbirlerine sıkı sıkıya bağlıdırlar. Tüm bu fenomenlerin temelinde de eğitim fenomeni bulunmaktadır. Eğitim fenomeni, insanın form kazanmasında, dili kullanmasında ve aktarmasında, değerlendirme tarzlarının ardındaki değer duygusunun gelişmişliğiyle, insanın kendi tarihini ve dünya tarihini kabul ederek yol almasında en önemli etkendir.

İnsanın, ontik bütünlüğünü bölmeden, ham yetenek ve biyopsişik çekirdeklerini geliştirebilecek varlıksal yapıya sahip olduğunu kabul eden insan anlayışı, ontolojik temelli antropolojik anlayıştır. Mengüşoğlu'nun insan anlayışına göre insanı parçalara ayıran alanların görüşleri, ancak teoride kalır. Onlar insanı tanımlarken; onun doğayla, somut hayat durumlarıyla ilişkisini kaynak almadıklarından yanılığa düşmektedirler.

Mengüşoğlu, tüm bunlardan dolayı diğer teorilerle hesaplaşma içine girer. Ona göre insan Gehlen'in belirttiği gibi "eksiklikler varlığı" değildir, Scheler'in belirttiği gibi geist varlığı da değildir. Ayrıca insan Darwinist teorinin belirttiği gibi, hayvanla varlıksal farklılığı olmayan bir varlık da değildir.

Darwinist teoriye göre, en alt basamaktaki organik alan ile psişik alandan en üstteki organik alan ve psişik alana kadar yükselip giden, kesintiye uğramayan, kopmayan bir gelişme çizgisi bulunmaktadır (Mengüşoğlu, 1988, s.18). Mengüşoğlu'ya göre, her iki canlı varlık alanı arasındaki bu farkın büyük olacağı düşünülmeyle birlikte, her iki canlı varlık alanı arasındaki "varlık farkı"nın ve "apayrılık"ın olabileceği düşünülmemekteydi (Mengüşoğlu, 1988, s. 19).

Gehlen, insanın organ ikelliğinden söz eder. Ona göre insanın bazı organları, bazı hayvanlara kıyasla geç gelişmiştir. O halde insan bir “eksiklikler varlığı”dır (Gehlen, 1954, s. 9). Mengüsoğlu’ya göre Gehlen’in ileri sürdüğü gibi insan bir “eksiklikler varlığı” değildir. Aksine, doğa insanı o kadar bol niteliklerle donatmıştır ki, o hem doğayla ve onun olaylarıyla etkin olarak çarpışıyor, hem de yaptığı işlerin hesabını veriyor, sorumluluğunu yükleniyor. İnsan yaptığı işlerin yapılışına, ortaya çıkan sonuca göre ya kendini alçalmış ya da yükselmiş görüyor (Mengüsoğlu, 1988, s. 307).

Geist teorisine göre, insan biyolojik bir varlık olarak hayvandan ayırt edilemez; çünkü insan için, biyolojinin temele inen bir varlık kavramı yoktur; canlı varlıklar arasında bulunabilecek biricik varlık sınırı, biricik değer sınırı, birer canlı varlık olan ve genetik, sistematik bakımdan kesintisiz olarak birinden ötekine geçilen insanla hayvan arasında değil, ancak kişi ile organizm arasında, geist-varlığı ile canlı varlık arasındadır (aktaran Mengüsoğlu, 1988, s. 19).

Mengüsoğlu, tam bir kültür antropolojisi olarak adlandırmadığı kültür teorisini, ırk ideolojisi ile özdeşleştirmektedir. Bu teoriye eleştirisini de şu sözlerle dile getirir:

Felsefi antropolojiyi insan gruplarında, uluslarda ortaya çıkan bu çeşit özellikleri saptamak ilgilendirmez; çünkü felsefi antropolojinin başlıca ödevi, insan gruplarından değil, yalnız insana has olandan hareket etmek, bütün insanlarda, insan gruplarında karşılaştığımız fenomenleri ele almak ve işlemektir. Halbuki kültür antropolojisi belli bir halkın, belli bir insan grubunun, belli bir kültür çevresinin antropolojisi olmak zorundadır (Mengüsoğlu, 1988, s. 31).

Mengüšođlu, teorileri eleřtirir ve kendi antropolojisini bu eleřtiriler üzerinden daha da kuvvetlendirir. Mengüšođlu için insan ne iliřkilerinden kopmuř metafizik nitelikli bir kavram olan geist ya da akıl kavramına bađlıdır ne de iliřkisinden kopmuř beden ve ruh gibi kavramlardan ibarettir. Tersine insan varolan biyo-psiřik, ontik, somut bir bütündür (Mengüšođlu, 2005, s. 257).

İnsanın somut bütünlüğü ve başarıları fenomenlerle kendini açığa çıkarır. Fenomenler insanın yaşamda var olabirmesinin koşullarıdır. İnsan; yapıp-etme, konuşma, tavır takınma, önceden görme ve önceden belirleme, sanat üretebilme gibi fenomenler tarafından kendini dünyada var edebilir. Olan bitenin karşısındaki düşünceleri, değerlendirmeleri yaşadığı toplum tarafından yönlendirilir. Mengüšođlu'ya göre, tüm bu fenomenlerin temelinde eğitim fenomeni bulunmaktadır. İnsan eğitimle form kazanır, görüş tarzı edinir. Edindiğı görüş tarzına göre, yaşamına yön verir. Yönlendirmesinin ardındaki değer duygusunu da hem yaşadığı toplumun kültürü, hem de dünya hakkındaki bakış açıları etkilemektedir. Deđer duygusu da diğer fenomenler gibi eğitim sayesinde kazanılır ve geliştirilir.

Mengüšođlu'ya göre, insanın olanaklarını geliştiren eğitim, tüm insanlarda ortak olarak algılanması istenen ve her yerde aynı olan, değişmeyen varlık yapısını geliştirmesinden dolayı tüm insanlar için son derece önemli olan bir haktır. Bu hakkın tüm insanlarda geliştirilmesini ve korunmasını istemek de insan olmaktan kaynaklanan bir görevdir.

BİRİNCİ BÖLÜM

TAKİYETTİN MENGÜŞOĞLU'NUN FELSEFİ ANTROPOLOJİSİNE

GENEL BİR BAKIŞ

1.1. TAKİYETTİN MENGÜŞOĞLU'NUN FELSEFİ ANTROPOLOJİSİ

2500 yıllık felsefe tarihine bakıldığında, felsefenin alanlarından biri olan insan felsefesinin oldukça yeni bir alan olduğu görülmektedir. Bazı filozofların bakış açılarında büyük bir değişime neden olan 20. yüzyıldaki tarihsel olaylar, felsefe alanında önceki yüzyıllarda yönelinen sorulardan farklı bir soruyu problem alanı haline dönüştürmüştür: İnsan nedir?

İÖ. 5. yüzyılda başlayan felsefe etkinliğine bakıldığında, o dönemlerde de insan üzerine konuşulduğuna rastlanmaktadır. Özellikle Platon ve Aristoteles, eserlerinde 'insan'la ilgili tartışmalara sık sık yer vermişlerdir; ancak bu dönemlerden başlayarak 20. yüzyılın ikinci yarısına kadar yapılan tartışmalar, insanın günlük hayatındaki sorunlardan yola çıkılarak yapılan tartışmalardır. Felsefe tarihinde ilk olarak I. Kant, "insan nedir?" sorusuna insanın özelliklerini ele alarak yönelmiş ve insanın sahip olduğu özellikleri özgür olmasıyla ilişkilendirerek açıklamıştır (Mengüşoğlu, 1988, s. 43).

20. yüzyılda başlayan dünya savaşlarının insanların gerçek dünya ile karşılaşmasına neden olması, kendini başka sorular ve sorunlar üzerinden tanımaya

çalışan insanı, savaşlarla birlikte yaygınlaşan ırkçı ideolojilerin de etkisiyle kendisine yöneltmiştir. Bu yönelimi felsefeyle bağlantısı içinde araştırmak isteyen filozoflar felsefe etkinliğinin içinde “felsefi antropoloji” alanının ya da diğer adıyla anılan “insan felsefesi” alanının doğmasına öncülük etmişlerdir. *

1930’lu yıllarda Alman filozofları Max Scheler ve Ernst Cassirer’in yaşadıkları tarihsel coğrafya ‘insan’a yönelmelerine neden olmuştur. 1950’li yıllarda Avrupa’da Sartre ve Heidegger’in öncülüğünü yaptığı varoluşçu akımın etkileri nedeniyle, insan felsefesi Avrupa’da ilgi görmemiştir.* *

Türkiye’deki felsefe tarihine bakıldığında, 20. yüzyılın ikinci yarısından itibaren insanın kendi kendisini özel bir felsefe dalının araştırma konusu yaptığını görmekteyiz. Bu özgün anlayışı ortaya koyan filozof ise, Takiyettin Mengüşoğlu’dur.

Çağın problemlerine yönelerek, bu problemleri kendi insan anlayışı/algılayışı doğrultusunda yanıtlamaya çalışan her filozof gibi Takiyettin Mengüşoğlu da, kendi döneminde ve öncesinde problem olarak gördüğü en önemli konuya, ‘insan’a yönelmiştir. İnsanın dünyadaki yerini açıklığa kavuşturmaya çalışırken, onun hayat durumlarından yola çıkmıştır. Yönelindiği problemlere bir cevap ararken sahip olduğu deneyimler, içinde bulunduğu şartlar ve eğitim anlayışı gibi birçok bileşenin bu cevapları ortaya koyma, çözüme ulaştırma anlamında etkisi olmuştur.

* 16 Ekim 2010 tarihinde Prof. Dr. Sevgi İyi tarafından Yılmaz Mızrak Kültür Merkezi’nde sunulan “Neden İnsan Felsefesi?” başlıklı bildiriden alınmıştır.

**16 Ekim 2010 tarihinde Prof. Dr. Sevgi İyi tarafından Yılmaz Mızrak Kültür Merkezi’nde sunulan “Neden İnsan Felsefesi?” başlıklı bildiriden alınmıştır.

Mengüšođlu'nun 'insan'a yönelmesinde ve özel bir felsefe dalı olan insan felsefesinin oluşmasını sağlamasında en büyük etken, lise eğitimini tamamladıktan sonra 1929 yılında Milli Eğitim Bakanlığı'nın açtığı burs sınavını kazanmasıyla gittiği Almanya'da almış olduğu felsefe eğitimidir. Lise yıllarında doğa bilimlerine olan ilgisi nedeniyle bilim yoluyla dünyayı ve olayları anlayabileceğini düşünen Mengüšođlu, bu konuda yanıldığını Arslan Kaynardađ ile yaptığı söyleşide şu sözleriyle açıklar: "Bilim yoluyla dünyayı ve olayları kolayca ve sonuna kadar anlayabileceğimi sanıyordum. Bir ara baktım ki, bilimlerle yetinmek olmayacak; o zamanki anlayışına göre "bilimlerin bilimi" olan felsefeyi öğrenmek istedim" (Kaynardađ, 1983, s. 96).

Bulunduđu şehir olan Göttingen'den dekan Moritz Geiger tarafından 1931 yılında Berlin'e Nicolai Hartmann'ın yanına gönderilen Mengüšođlu, on dört sömestr boyunca Hartmann'ın derslerini takip etmiştir. Humboldt'un kurduğu üniversitede öğretim görevini üstlenen Hartmann da, hocası Humboldt'tan etkilendiği gibi, vermiş olduğu derslerle Mengüšođlu'yu etkilemiştir. Fakat Mengüšođlu'nun etkilendiği tek isim Hartmann değildi. Bulunduđu üniversitede biyolog Uexküll ve ölmüş olmasına rağmen Berlin'de düşüncelerinin etkisi devam eden Max Scheler de etkilendiği isimler arasındaydı.

II. Dünya Savaşının olduğu bir dönemde Mengüšođlu'nun Almanya'da eğitim görmesi, burada olanlara tanıklık etmesi ve hocası Hartmann'ın tüm zorluklara rağmen direnmesi ve çalışması, onu kuşkusuz yaptığı işe sarılmaya ve yaptığı işte derinleşmeye yöneltmiştir. Bu yolla sadece olup bitenlere değil, olup bitenin öznesi olan 'insan'a yönelmiştir Mengüšođlu. Bunu şu sözleriyle dile getirir:

İnsanı ve insan olaylarını konu edinen her araştırma felsefi antropoloji alanı içine girer. Her felsefi görüşün temelinde, insan hakkında bir görüş vardır. Çağımızın baş sorununun insan olduğu yadsınamaz. En önemli konu insandır. Felsefe çalışmalarındaki bilim felsefesi, logistik, analitik felsefe dışındaki bütün araştırmalar insan üzerinedir, insanla ilgilidir (Kaynardağ, 1983, s. 107).

Felsefi antropolojinin de diğer felsefe dalları gibi uzun bir gelişme tarihi olduğunu belirten filozof, felsefi antropolojinin bağımsız bir felsefe dalı olarak çağımızın ürünü olduğuna açıklık getirir. Mengüşoğlu'ya göre, felsefe tarihinde insanın varlık yapısı ile ilgili problemler, felsefenin diğer problemlerinden ayırt edilerek ilk defa özel bir alan olarak ele alınmıştır.

İnsanı inceleyen diğer bilimlerin yanında felsefi antropolojinin özel bir yeri olduğunu da, felsefi antropolojinin niteliklerini serimlediği ve felsefi antropolojinin tanımını yaptığı şu sözlerle ifade eder:

İnsanın kendisinin ne olduğunu, onun başka varlık alanlarıyla olan bağlarını; insanla birlikte varlık dünyasına katılan anlam boyutlarıyla yeni varlık sferlerinin ne olduğunu ve bunlarla insan arasındaki ilişki vb. gibi problemlerle insanın kosmostaki yeri problemini incelemeye, anlamaya yine hiçbir bilim girişmemektedir. Doğal varlık ve tarihsel varlık alanında olduğu gibi, burada da bu problemleri incelemek felsefenin bir işidir. Biz bu problemleri inceleyen felsefe dalına “insan felsefesi”, “felsefi antropoloji”, ya da aynı anlama gelmek koşuluyla “insan ontolojisi” adını veriyoruz (Mengüşoğlu, 2005, s. 253).

Mengüşoğlu böylece felsefe tarihine de “ontolojik temelli felsefi antropoloji” olarak adlandırılan yeni bir insan anlayışını kazandırmıştır. Ontolojik bakış ile ilgili olarak İoanna Kuçuradi şu açıklamayı dile getirmektedir: “Ontolojik bakış, nesne edinilenin varlık yapısını, neliğini, bağlantılarını, diğer şeylerle ilgisini ve onlardan farkını görmeye çalışan bir bakıştır” (Kuçuradi, 1980, s. 173). Mengüşoğlu'nun da kendi felsefesini açıklarken kullandığı “insan felsefesi”, “felsefi antropoloji” ya da

“insan ontolojisi” kavramları da İ. Kuçuradi’nin cümlesindeki açıklamayı gösterir niteliktedir. Bu felsefi bakıştan hareketle, “felsefi antropoloji” dendiğinde Mengüşoğlu’ya göre, insanın kendisinin ne olduğu mercek altına alınacak, insanın diğer varlık alanlarıyla olan ilişkileri ortaya konacak ve insan ekseninde ortaya çıkan, yeni varlık sferlerinin neler olduğu ve onlarla insan arasındaki ilişkiler ele alınacaktır.

Mengüşoğlu, insanın sahip olduğu bilginin, sanatın, tekniğin yaratıcısı, ilerleticisi ve taşıyıcısı olma özelliklerinin aynı zamanda insanın varlık koşulları olduğunu söyler. Bundan dolayı insanın varlık yapısında çift kutupluluk söz konusudur. Fakat insan bunlarla da yetinmeyerek, ortaya koyduğu başarıların ne olduğunu bilmeye çalışır ve kendi yapıp etmeleriyle ilgili olarak kendine sorular yöneltir, yaptıklarının anlamını araştırmaya çabalar. İnsan kendi varlık yapısı ile diğer varlık alanları arasında bir bağ, bir ilgi kurmaya çalışır. Mengüşoğlu bu özelliğinin insanı başka canlılardan ayırt eden en önemli nitelik olduğunu vurgular (Mengüşoğlu, 2005, s. 254).

Mengüşoğlu’nun ontolojik temelli felsefi antropoloji görüşünde en çok üzerinde durduğu noktalar, insanın varlık koşulları adını verdiği fenomenler, insanın ontik bütünlüğü ve insanın yapıp etmelerinin sonucu olan başarılarının tarihsel varlık alanını oluşturmalarıdır. Ontolojiyi organik, anorganik, manevi, maddesel, ruhsal, ideal bir şeyin bilgisi, reel dünyanın bütünlüğünü ve birliğini araştıran varolan bir şey olarak, varolanın bilimi olarak tanımlayan Mengüşoğlu, ontolojik bakış açısından insanın ontik bütünlüğünün yerini şu şekilde açıklar: “Böyle bir görüş için, artık insan, ne ilişkilerinden kopmuş bir metafizik bir geist ya da akıl kavramıdır; ne de ilişkisinden kopmuş beden ve ruh gibi kavramlardan ibarettir. Tersine insan varolan

biyo-psişik, ontik, somut bir bütündür” (Mengüşoğlu, 2005, s. 257). Felsefi görüşünün daha iyi anlaşılabilmesi için sıklıkla somut örneklere başvuran Mengüşoğlu, insanın ontik bütünlüğünü, insanların zihnindeki su algısıyla benzeştirir. Nasıl ki su dendiğinde, iki H ve bir O gibi gaz olan iki ögenin, sıvı olan suyu meydana getirdiğini düşünmeksizin, onları bir bütün halinde su olan sıvı halleriyle algılasak, insanı da akıllı olan varlık, biyolojik varlık ya da psikolojik varlık olarak değil, bütün olarak algılamalıyız. Çünkü insan kendi yapısında varolan tüm özellikleriyle, sadece ona özel olan tüm fenomenleriyle bir bütündür. İnsanı somut bütün olarak gören, insanın kendisini felsefesinin merkezine koyan Mengüşoğlu, örneklerini günlük hayat durumlarından alır ve insanın somut bütünlüğü adını verdiği biyopsişik bütünlüğünden şöyle söz eder:

İnsan biyopsişik bir varlıktır; insanın bir “*bios*”u, bir de “*psyche*”si vardır; fakat insanın biosu ile psychesi arasındaki bağıllık bir eklenti değil, bir bütündür, yani insan varlığı bios + psyche gibi iki ögenin birbirine eklenmesiyle oluşan bir *toplam* değil, tersine birbirinden ayrılmayan bir bütündür. (...) Nitekim biz bir insana selam verirken, ruh ve bedenden meydana gelen bir ikiliğe değil, somut bir bütün olan insana selam veririz. (...) İnsanın fenomen olarak bir bütünlük olduğunu söylüyorsak, burada gözönünde bulundurulan insanın bütün yetenek, çekirdek ve fenomenlerinin temelini bulduğu bu biyopsişik bütünlüktür (Mengüşoğlu, 1988, s. 220–222).

Arslan Kaynaradağ’ın *Felsefecilerle Söyleşiler* adlı yapıtında Mengüşoğlu, A.

Kaynaradağ’ın felsefi antropoloji ile ilgili sorusuna şu yanıtı vermiştir:

Felsefi antropoloji, hem ontolojik temeli olan insan görüşünü işlemek, hem de insanın varlık yapısını ve niteliklerini araştırıp ortaya çıkarmak istiyor. Ben bunu, insanın hiçbir toplumda eksik olmayan -düzeyi ne olursa olsun- bazı başarılarında buldum ve bu başarıların aynı zamanda onun “varlık koşulu” olduğunu göstermeye çalıştım (Kaynaradağ, 1983, s. 105).

Mengüšođlu, bu yeni antropolojinin kalkış noktasını önemle belirlemektedir, çünkü onun ana amacı, insanı kendi yapısı neyse o olarak ve olduğu gibi kavramaktır. Bunu sağlayacak bir bakışı ise ancak ontolojik temellere dayanan bir antropoloji verebilir (İyi, 2006, s. 84).

Mengüšođlu'ya göre, ontolojik temellere dayanan felsefi antropoloji, artık insanın biyolojik özelliklerinden, iç hayatından, ruh ile beden arasındaki ilişkiden, süje veya bilinç alanlarından değil, insanın somut varlık bütününden, bu varlık bütününde temelini bulan varlık koşullarından, fenomenlerinden hareket edecektir (Mengüšođlu, 1988, s. 13).

Mengüšođlu'nun felsefi antropolojisini dile getirdiği bu sözler ve insanın bizzat tanık olduğu hayattan verdiği örnekler göz önüne alınarak, bunlar üzerine derinleşildiğinde, Mengüšođlu'nun okuyucuya, insanın somut bütünlüğü ile insanın sahip olduğu fenomenler ve başarıları arasında da adeta organik bir bađ olduğunu düşündürttüğü söylenebilir.

Varlık koşulları² kavramı ile insanın varlık yapısında sahip olduğu fenomenleri ve başarıları belirten Mengüšođlu, insanın bütünlüğü ile ortaya çıkan bu fenomenleri řu şekilde sıralar: Bilen, yapıp-eden, değerleri duyan, tavır takınan, önceden gören ve önceden belirleyen, isteyen, özgür ve tarihsel bir varlık olan, ideleştiren, bir řeye kendisini veren, çalışan, eğiten ve eğitilebilen, sanat ve tekniğin yaratıcısı olan, konuşan, disharmonik³, biyopsişik bir varlık olan insan koymalı.

² Mengüšođlu varlık koşulları deyimini F. Nietzsche'den alıntılararak kullanmıştır (Mengüšođlu, 1988, s. 49).

³ Mengüšođlu "disharmoni" kavramıyla, insanın yapısındaki duygusal karmaşıklığı, iniş çıkışları imler. Bu kavram fenomenler bölümünde ayrıntılı olarak ele alınacaktır.

Antropolojisinin temelini oluşturan bu fenomenlerin hepsini ayrı ayrı açıklar Mengüsoğlu ve bu fenomenlerin hepsinin birbiriyle sıkı sıkıya bağlı olduğunu ve insanın somut bütünlüğünde var olduklarını; aynı zamanda insanın varlığının taşıyıcısı olduklarını, insanın bu fenomenler ve başarıları sayesinde diğer varolan şeyler yanında kendi varlık alanını oluşturduğunu belirtir. Bu düşüncesini şu sözleriyle açıklar:

Bu antropoloji, önyargısız, yalın, naiv bir görüşten kalkar; herhangi bir önvarsayma başvurmadan saptanabilen, temelini insanın somut varlığında, somut yapıp-etmelerinde bulan fenomenleri ele alır. Bu fenomenler, ne sadece psikik, ne de biyolojiktirler. Bir bütün olarak incelenmesi istenilen somut insan ne demektir? Bunun anlamı şudur: İnsan bilim tarafından uydurulmuş bir kavram değildir; o bütün yapıp-etmeleriyle birlikte öteki varolan şeyler yanında yerini alan bir varlık alanıdır (Mengüsoğlu, 1988, s. 49).

Felsefi antropolojisini fenomenal bir tabana dayandırarak, fenomenlerin insanın somut bütünlüğü ile var olduğunu, bununla birlikte insanın insan olarak varolmasının da koşulu olduğunu ifade eden Mengüsoğlu, felsefi antropolojisini ortaya koyarken farklı insan görüşlerinden beslenen diğer antropolojileri de eleştirir.

Doğa bilimlerinin doğal varlığın bütünü ve onu “determine eden ilkeleri;” tarihsel bilimlerin de tarihsel varlığın bütünü ve onu “determine eden ilkeleri” araştıramadıklarını ifade eden Mengüsoğlu, ‘insan’a yönelirken, zihinlerde kütleşen ‘insan’ figürüne ve bu figürün ortaya çıkmasına neden olan antropolojik teorilere ilişkin eleştirisini de şu şekilde ifade eder: “(...) aynı şekilde insanı inceleyen bilimler de, insan adını alan varlığın bütünü, başka bir deyişle, insanın somut varlığını, bu varlıkta anlatımını bulan başarıların anlamını, varlık niteliğini, bunu yöneten ilkeleri araştıramıyor” (Mengüsoğlu, 2005, s. 253).

Farklı insan anlayışlarından beslenen bu antropolojilere eleştiri yapan Mengüşoğlu'nun, eleştirinin olmasının gerekliliğini açıklarken takındığı tutum, kendini insanlığın gelişimine adanmış tüm araştırmacılara örnek olması gereken bir tutumdur. Mengüşoğlu yaptığı eleştirinin gerekçesini açıklarken bile insanı merkeze alır. Bu eleştirilerin bilim ve felsefe tarihinin gelişimi için kaçınılmaz olduğunu, ilerlemenin olabilmesi için olup bitenlere ve düşüncelere farklı yönlerden bakmak gerektiğini, aynı görüşten kalkarak tek yönden bakmanın bilimin ve felsefenin sonu olacağını şu sözleriyle vurgular:

Araştırma ve ilerleme için çeşitlilik, çeşitli görüşlerin birbiriyle çarpışması, çatışması kaçınılmazdır. Aynı düşüncede olma, aynı düşünceden kalkma, bilim ve felsefenin sonu demek olur. Fakat bu hiçbir zaman gerçekleşemez; hiç olmazsa özgür bir dünyada buna olanak yoktur. Ancak kontrollü⁴ bir dünyada herkes aynı şekilde düşünmeye zorlanabilir (Mengüşoğlu, 1988, s. 17).

Mengüşoğlu kendisinden önceki antropolojilerden yararlanmakla birlikte bir yandan bu teorileri aşma çabasıdadır. *İnsan Felsefesi* adlı yapıtının “İnsanın Varlık Yapısı ve Nitelikleri” bölümünde dört teoriyi ve bu teorilerin düştüğü yanılgıları açıklar. Bu teorilerin ardından beşinci teori olarak ayrı bir bölümde I. Kant'ın teorisini açıklar. Kant'ın teorisine ayrı bir bölümde yer vermesini, bu teorinin yer yer ontolojik temelli antropolojiye yaklaşmakla beraber, Kant'ın insanı herhangi bir kavramla bağlamamış olması, açık bırakmış olması şeklinde iki nedenle eleştirir (Mengüşoğlu, 1988, s. 41). Mengüşoğlu, birbiriyle çatışan, çarpışan, çok kez birbirinin tersini söyleyen, birbirini ortadan kaldıran teorileri, hareket noktaları bakımından sıralayarak, her birinin insana yaklaşımını; dünya, doğa ve çevredeki insan algılayışlarını açıklar.

⁴ Mengüşoğlu'nun kontrollü dünya kavramıyla anlatmak istediği, belli dogmalara göre hareket eden insanların olduğu dünyadır.

1.2. TAKİYETTİN MENGÜŞOĞU'NUN ELEŞTİRDİĞİ ANTROPOLOJİLER

1.2.1. Gelişme Psikolojisinin Teorisi

Gelişme psikolojisine göre, insanla hayvan arasında sadece bir derece farkı vardır. Bu görüşü Darwinizmin insanı tanımlamasından yola çıkarak ele almışlardır. Gelişim psikologları biyolojinin ilk başta Darwinizmi benimsemesi gibi bu teoriyi benimsemiş, fakat sonraları bilim ve felsefe dünyasından eleştiri ile karşılaşmışlardır.

Mengüşoğlu, sırtını Darwinizme dayayan bu teori için, en alt basamaktaki organik alan ile psişik alandan en üstteki organik alan ve psişik alana kadar yükselip giden, kesintiye uğramayan, kopmayan bir gelişme çizgisi olduğunu söylemektedir (Mengüşoğlu, 1988, s.18).

Tek hücreliden çok hücreliye doğru yükselen bir gelişme çizgisini yaptıkları deneylerle göstermeye çalışan biyolojinin yürüdüğü yolu izleyen gelişme psikolojisinin, benzer deneylere, insanı da içine alan deneyleri yaparak başladığını Mengüşoğlu şöyle dile getirmektedir:

(...) Genç bir bilim olan psikoloji, biyolojiyi taklit ederek aynı kesintisizliği psişik alanda da kanıtlamaya kalkıştı. Psikoloji, bu savını kanıtlamak için kendisine şöyle bir hedef koydu: İnsanı da içine alan bütün canlı varlıklarda, alt basamaktan üst basamağa kadar kopmadan sürüp giden, gittikçe yükselen bir psişik yetenekler dizisi vardır; yani en alt basamaktaki yeteneklerden başlayarak en üst basamaktaki yeteneklere kadar sürüp giden zekâ, algı, bellek skalası vardır. Bunu göstermek gerekiyordu; ve bu gösterilmeye çalışıldı (Mengüşoğlu, 1988, s. 18).

Psikolojide bunu göstermeye çalışan ilk araştırmacı Wolfgang Köhler (1889-1967) dir. Deneyine önce yüksek bir basamak üzerinde bulunan anthropoid'lerden

başlayan Köhler, daha sonra bu deneye zekâsı geri olan tavuklarla devam etmiştir. Bu deneyin sonucunda en yüksek yeteneğin ve zekânın maymunlarda olduğunu söylemesi, bilim dünyası için âdeta bir keşifti. Köhler için bu sonuç doğaldı. O, kendince şu yorumu yapıyordu: “Biyoloji alanında gösterilen, ortaya çıkarılan bu kesintisiz gelişme, neden psişik alanda da bulunmasın?” (Mengüşoğlu, 1988, s.19). Bu sonuçlardan hareketle insanla hayvan arasında sadece bir derece farkının olabileceği sanılmaktaydı. Her iki canlı varlık alanı arasındaki bu farkın büyük olacağı düşünülmeyle birlikte, her iki canlı varlık alanı arasındaki “varlık farkı”nın ve “apayrılık”ın olabileceği düşünülmemekteydi (Mengüşoğlu, 1988, s. 19).

Mengüşoğlu, canlıları buldukları basamaklara ayırarak, yetkinlik durumlarını Köhler’in yaptığı şekilde deneyen ve açıklayan araştırmacılara şu soruyu yöneltir: “Yetkin olmanın ya da olmamanın ölçüsü nedir?” ve ardından yanıtlar: “Bu ölçü hiç şüphesiz canlının gövde iriliği olamaz” (Mengüşoğlu, 1988, s. 33).

Mengüşoğlu, bir canlının yetkin olma ya da olmama durumunu hayat koşulları ile bağlantısı içinde açıklar. Ona göre, “hayat koşulları”nın yeter derecede olması ve kolaylıkla elde edilebilmesi yetkin olma ya da olmama hakkında ölçü değildir. Bu saptamasını bir örnekle somutlaştırır:

(...) Eğer canlı varlığın yetkinliğinden veya yetkin olmamasından söz etmek doğru ise, o zaman ancak o canlı varlık için gerekli olan “hayat koşullarının” yeter derecede bulunması ve bunların da kolaylıkla elde edilmesi ölçü olabilir. Eğer fenomenlere bu açıdan bakılırsa, o zaman amip filden daha yetkindir, denilebilir. Çünkü amip bir damla kirli suda yaşayabildiği halde, filin yaşabilmesi için bir yığın koşulun yerine gelmesi gerekir (Mengüşoğlu, 1988, s. 33).

Mengüšođlu, böyle bir yaklaşımla canlılar dünyası arasında yetkinlik derecesi açısından bir değerlendirme yapamayacağımızı söylemektedir. Çünkü ona göre her canlı varlık kendi “hayat koşulları”, kendi organik yapısı bakımından ele alınmalıdır.

Mengüšođlu, Darwinist gelişme teorisinin düştüğü yanılığın temelinde, bu teorisinin her şeyi bir kaynağa bağlamaya çalışmak olduğunu ileri sürmektedir. Bitki, hayvan, insan gibi organik varlık alanları arasında dış görünüş bakımından büyük farklar olmasına rağmen, bilimin bunları bir kaynağa götürmeye çalıştığını, benzer bir yanılığı Darwinist gelişme teorisinin de yaptığını söylemektedir. (Mengüšođlu, 1988, s. 234).

Bunu yaparken insanda bulunan özelliklerin hayvanlarda da varolduğunu ispatlamaya çalışan gelişim psikologları, sadece insana özel olan fenomenlerin hayvanlarda da varolduğunu ortaya koymaya çalışmışlardır. Mengüšođlu, doğadaki düzen ve ölçülülüğün içinde hayvanların “hayat mücadelesi” ya da “varolma savaşı” verdiklerini söyleyen Darwinistler ve gelişme psikologlarının söylemlerine karşı eleştirilerini esirgememektedir. Darwinistlerin, kurt sürüsünün bulunduğu yerden uzaklara giderek kendilerine besin bulmaya çalışmaları, bu şekilde doğaya karşı “hayat mücadelesi” ya da “varolma savaşı” vermeleri belirlemesine karşılık, doğanın kendi içinde bir düzeninin ve ölçülülüğünün olduğunu, hayvanın da bu düzen ve ölçülülük içinde doğanın koşullarına uyduğunu söylemektedir (Mengüšođlu, 1988, s. 305). Bu kavramlarınsa, ancak insana ait olduğunu belirterek hayvanın varlık alanıyla insanın varlık alanı arasına keskin bir çizgi koymakta ve insanın nitelik farkını bir kez daha gözler önüne sermektedir:

Gerçekten savaş, etkin olma, canlı varlığın hazır, bitmiş olan yeteneklerle değil, çekirdek halinde bulunan, gelişebilen yeteneklerle donatılmış olmasını gerektirir. Böyle bir durumla

ancak insanda karşılaşıyoruz. Ancak insanda bir değer duygusuyla, bir tavır takınma, bir yapıp-etme, bir önceden görme, önceden belirleme, bir ideleştirme ve benzerleri gibi eylemlerle karşılaşılabiliyoruz; ancak böyle bir varlık etkin olabilir, yani doğayla savaşılabılır, hesaplaşılabılır (Mengüşoğlu, 1988, s. 306).

“Kaynak” teorisi olarak gördüğü Darwinizmin yarım yüzyıl süren araştırmaları boyunca, hayvanlar arasında yalın yapıdan, karmaşık yapıya doğru gidildikçe basamaklı bir yetkinleşmenin olup bittiğini görmek istemesini şu sözlerle eleştirir:

Çağımızda bilimsel bir teori olarak terk edilip kenara itilmiş olan Darwinizm, yarım yüzyıl süren araştırmaları boyunca, canlının ontik yapısı bakımından “önemli olmayan” filogenetik konularla uğraşmıştır. Halbuki biyoloji, araştırmalarında önemli olan olayları, önemli olmayanlardan ayırt etmeli ve önemli olmayan olayları, önemli olanların ışığı altında görmeye çalışmalıdır. Bu nedenlerle biyoloji, canlının basamaklı bir şekilde yetkinleştiğini kabul eden Darwinizm gibi kurgusal bir teoriye değil, fenomenlere dayanmalıdır. Biyoloji canlı üzerinde fikir yürütmemeli, tersine canlının kendisini ele almalı, ondan konuşmalı. Biyolojide ağırlık noktasını, temelini canlının bütünlüğünde bulan fenomenler oluşturmalıdır. (...) Ne yazık ki, bu gerçekteşmiyor. Bu, aynı fenomen alanında çeşitli teorilerin ortaya atılmasına neden oluyor. Fakat çok sürmeden bu teorilerin kısırlıkları meydana çıkıyor ve yeni kuşaklar tarafından kenara atılarak bilim alanından uzaklaştırılıyorlar (Mengüşoğlu, 1988, s. 246).

Mengüşoğlu, Darwinizm kaynaklı gelişme teorisinin insanı ele alış biçimini açıklarken ve bu teorisinin eleştirisini yaparken, insanı ontik bütünlüğü ve fenomenleriyle, hayvanı da kendi fenomenleriyle ele almanın her iki varlık alanına sahip canlılar için yerinde olacağını vurgulamakta ve bu varlıklar arasındaki farkın bir derece farkı değil; nitelik farkı olduğunu kanıtlamaya çalışmaktadır.

1.2.2. Geist Teorisi

Geist teorisi, Darwinist teorinin etkilerine karşılık insanla ilgili farklı bir görüş ortaya koymak isteyen araştırmacılar tarafından 1900'lü yılların başında filizlenen bir teoridir. Bu teorinin en önemli ismi ise, *Ethik ve İnsanın Kosmostaki Yeri* başlıklı yapıtlarıyla, felsefe dünyasında yankı uyandıran Max Scheler'dir.

Max Scheler (1874–1928), ortaya konulan teorinin ne organik, ne de psişik alanın içinden olması gerektiğini düşünmektedir. Çünkü Darwinist teoriye dayanan o zamanın biyolojisi ile psikolojisi, insanla hayvan arasında bir “varlık farkı”nın değil, ancak bir derece farkının olabileceğini söylemektedirler. Bununla birlikte, Max Scheler, insanın hayvanla “apayrılığı”nın da insanın biyo-psişik varlığının dışında aranması gerektiğini ileri sürmekteydi (Mengüşoğlu,1988, s.19). Max Scheler'in, insan ve hayvan arasındaki varlık farkını ve apayrılığı kabul ederek bunu ispatlamaya çalıştığını, insanla hayvan arasında varlık farkı gözetmeyen biyoloji bilimine, *Ethik* adlı yapıtında yaptığı şu eleştirisinden anlamaktayız:

İnsan biyolojik bir varlık olarak hayvandan ayırt edilemez; çünkü insan için, biyolojinin temele inen bir varlık kavramı yoktur; canlı varlıklar arasında bulunabilecek biricik varlık sınırı, biricik değer sınırı, birer canlı varlık olan ve genetik, sistematik bakımdan kesintisiz olarak birinden ötekine geçilen insanla hayvan arasında değil, ancak kişi ile organizm arasında, geist-varlığı ile canlı varlık arasındadır (aktaran Mengüşoğlu, 1988, s. 19).

Max Scheler'in bu sözleriyle bir yandan biyoloji ve psikolojinin bulgularına dokunmayarak, insan ve hayvan arasındaki genetik geçişi ve onların arasında bir derece farkı olduğunu kabul ettiğini; diğer yandan da kendi teorisini ortaya koymak için bu görüşü bir hareket noktası kabul ettiğini anlamaktayız. Yusuf Örnek'in Max Scheler'in antropolojisi ile ilgili ifadesi de bunu kanıtlar niteliktedir:

Scheler'in antropolojisi, zamanın biyoloji ve psikoloji araştırmalarının etkisinde kalıp, insan ile hayvanı karşılaştıran ve bu ikisi arasında gerek davranış, gerek hafıza ve gerekse zekâ açısından bir mahiyet farkı değil, sadece bir derece farkı olduğunu iddia eden bir antropolojidir (Örnek, 1997, s. 68).

Scheler, insan ve hayvan arasındaki ortak noktaların dışında, sadece insana özgü olan bir varlık alanı belirlemek istemektedir. Böylece kendi teorisinin farkını ortaya koymuş olacaktır. Scheler, insanı birbiriyle ilgisi olmayan iki heterojen varlık- alanına ayırarak teorisinin temel niteliklerini göstermektedir.

A. Psikovital Varlık B. Geist Varlığı

Psikovital Varlık, kendi içinde dört basamaktan oluşur:

a) Vital Tepki b) İçgüdü c) Bellek d) Zekâ

Scheler, vital tepki basamağının tüm canlılarda; öteki basamakların ise yalnızca biyopsişik bir varlık -ruh ve beden varlığı- olarak insan ve hayvanda olduğunu söylemektedir. Bellek, zekâ ve içgüdü'nün canlılardaki dağılışını ise, canlıların üzerinde bulunduğu basamakla ilişkilendirmektedir. Canlıların üzerinde bulunduğu basamak ve içgüdü arasında ters orantı; canlıların üzerinde bulunduğu basamak ile zekâ arasında da doğru orantının olduğunu, şu sözleriyle ifade etmektedir:

Canlıların üzerinde bulunduğu basamak alçaldıkça, içgüdü çoğalır; bu basamak yükseldikçe, içgüdü de azalır. Buna göre en üst basamak üzerinde bulunan insan, içgüdü'sü en az olan canlı bir varlıktır. Hâlbuki bellek ve zekânın canlılardaki dağılışı, içgüdü'nün dağılışının tersinedir. Canlı varlığın üstünde bulunduğu basamak yükseldikçe bellek ve zekâ da artar; bu basamak alçaldıkça bellek ve zekâ da azalır (aktaran Mengüşoğlu, 1988, s. 20).

Scheler'in bellek, zekâ ve içgüdü açıklamasından da anlaşılacağı gibi; insan, canlılar basamağının en üstünde yer aldığı için bellek ve zekâ açısından en zengin varlıktır. Mengüşoğlu, Scheler'in hayvana zekâ yüklemekle kalmayarak, insanın varlık alanına ait olan değer duygusunu da yüklemekten çekinmediğini dile getirmektedir. Scheler zekâ bakımından zeki olan bir şempanze ile bir teknikçi olarak görülen Edison ve Siemens arasında bir derece farkı görmektedir. Hayvanların zekâyâ oranla heyecan bakımından insana daha yakın olduğunu söyleyen Scheler'i Mengüşoğlu şu sözlerle eleştirir:

Scheler hayvana, birbirinden öğrenme, gelenek, ilerleme, dostluk, uzlaşma, hediye gibi ilk kez insanın varlık alanında ortaya çıkan fenomenleri yüklüyor. Bu düşünce, Scheler'in hem fenomen temeli bakımından yaptığı hatayı hem de kendi görüşleriyle çelişmeye düştüğünü gösteriyor (Mengüşoğlu, 1988, s. 287).

Scheler insanla diğer canlılar arasında ortak özellikler göstermekle birlikte, insanın farklı bir yanını da ortaya koymak istemektedir.

İoanna Kuçuradi, Max Scheler'in, insanın farklı bir yanını ortaya koymak istemesiyle ilgili olarak şu belirlemeleri yapar:

Max Scheler, insanla hayvan arasında bir özyapı farkının olduğunu peşinen kabul eder ve bu farkı temellendirmek için Scheler, Geist'la (tinle) ilgili görüşünü ortaya koyar. Çünkü ona göre Geist, bu biyopsişik alana -"hayata"- karşıt insanı insan yapan bir ilkedir (Kuçuradi, 1997, s. 77).

Felsefî antropolojiyi bir problem alanı olarak ilk kez ortaya koyan Max Scheler, doğa bilimlerine dayandırdığı antropolojisini şu sözleriyle ifade etmektedir:

İnsan için öyle bir varlık-alanı gösterilmelidir ki, araştırılması, ne psikolojinin, ne de biyolojinin yetkisi içinde bulunsun. İşte insanı hayvandan ayırdeden bu yeni varlık-alanı,

geist alanıdır. Geist ne ruha, ne bedene dayanır; onlar olmadan da vardır; örneğin tanrıda olduğu gibi (aktaran Mengüsoğlu, 1988, s. 20).

Mengüsoğlu'ya göre, Scheler, Darwinizmin kurgularına düşmeden antropolojisinin hedefini gerçekleştirebilirdi. Çünkü biyologlarla psikologların bütün savları organik ve psişik varlık-alanı ile ilgiliydi. “Oysa geistın ne biyolojik olanla, ne de psikolojik olanla ilgisi vardır” (Mengüsoğlu, 1988, s. 21).

Max Scheler Geistın özelliklerini, psikovital varlık alanı ile karşılaştırarak açıklar ve bu şekilde tanımlar:

Geist, ruh-beden birliğinden oluşan psikovital alanla ilgisi olmayan bir varlık alanıdır, Geist hayat adını alan psikovital alanın karşıt kutbudur; hayata karşıt olan bir ilkedir (Mengüsoğlu, 1969, s. 106).

Kuçuradi ise, Scheler'in bu görüşünü “(...) *Bu fark monoteist dinlerin, özellikle de hristiyanlığın ikili insan anlayışına koşut bir farktır*” (Kuçuradi, 1997, s. 77) saptamasıyla yorumlamaktadır.

Scheler, geistın akıl kavramını da içinde taşıdığını ve geistın algılama aktına sahip olduğunu söylemektedir. Geist bu algılama aktları sayesinde belli bir varlık alanına yönebilir ve etrafındakileri ideleştirebilir. Scheler, bu aktların kendiliğinden gerçekleşmediğini, bu aktların merkezinde aktların gerçekleştiricisi olan “kişi”nin olduğunu belirtir. Belli edimleri yerine getirebilen, aktların gerçekleştiricisi olan “kişi”nin karşısına dünyayı, psikovital alanın karşısına ise Uexküll'den aldığı kavram olan “çevre”yi koyarak, kişinin bu durumunu özgürlükle ilişkilendirerek açıklamaktadır:

Geist taşıyıcısı olan bir varlık, hayatın, organik olan her şeyin bağlılığından, baskısından, kösteklemesinden kurtulmuş, bağısız, özgür bir varlık olmuştur. Geista sahip olmak demek,

özgür olmak demektir. Geista sahip olan bir varlığın, bir “dünya bilgisi” vardır. Böyle bir varlık, artık bir “çevreye” psikovital olana bağlı kalmayan, “dünyaya açılan”, “dünyaya açık olan” bir varlıktır. Böyle bir varlık, duyuların sınırlamasına bağlı değildir (Scheler, 1998, s. 68).

Scheler’e göre, duyuların sınırlamasına bağlı kalan varlıksa hayvandır. Çünkü o, psikovital alanın içinde yaşadığı için çevreye bağlı kalmaktadır. Bu özelliğinden dolayı hayvan, yaşadığı çevre ile arasına bir mesafe koyamamakta, psikovital alanın içinde bağlanıp kalmaktadır; ancak insan duyuların sınırlamasına bağlı yaşamadığı için kendisi ile dünya arasına mesafe koyabilmekte, psikovital alanın içine bağlanıp kalmamaktadır; dolayısıyla özgürdür.

Kuçuradi, Scheler’in özgür olmak deyiminin “dünyaya açık olmak”, “nesne tarafından belirlenebilmek” ve “kendi kendisinin bilgisine sahip olmak” sözleriyle birlikte düşünülmesi gerektiğini ileri sürer. Kuçuradi, Scheler’in hayvanın çevresiyle, insanın dünyayla olan bağına şu sözleriyle açıklamaktadır:

J. von Uexküll’ün gösterdiği gibi (...) hayvan ancak “çevresine” giren, “çevresini” oluşturan şeyleri algılar ve uyarılara cevap verir; oysa insan, algılamanın veri seli içinde “nesne haline getirilen algı örgülemelerinin nasıllığını sorar”, buna göre de biopsişik tepkilerini dizginler ya da serbest bırakır. İnsan nesneyi kendi başına değer taşıyan bir şey olarak görür (Kuçuradi, 1997, s. 77–78).

Scheler, geistın her şeyi obje haline getirebilmesine karşı, kendisinin obje olmadığını söylemektedir:

Tin, kendisi nesne edilemeyen biricik varlıktır. Tin saf, salt edimselliktir, yalnızca kendi edimlerinin özgür bir biçimde gerçekleştirilmesiyle varlık kazanır. (...) Ruhsal olan her şey nesne yapılabilir, ama tin edimi, yönelim ve ruhsal olayları seyreden şeyin kendisi nesne yapılamaz (Scheler, 1998, s. 78).

Scheler tin hakkındaki bu düşüncesiyle, her şeyin aslında tine ya da diğer bir deyişle Geist'a dayandığını; ancak kendisinin hiçbir şeye dayanmadığını, bununla birlikte kişinin eylemlerinde, bir bakıma kişiye yol göstererek, bu eylemleri beslediğini ileri sürmektedir. Bu düşünceyi Yusuf Örnek şu şekilde ifade etmektedir:

Scheler'de Geist, kendisini kişinin aktlarında ortaya koyan fakat aynı zamanda onun dışında olan Tanrı'dır veya başka bir deyişle "dünya temeli"dir. "İnsanın kosmos'taki yeri", hayat ile bu Geist'tan pay alır (Örnek, 1997, s. 68).

Scheler'e göre geistın taşıyıcısı olan insanın özelliklerinden biri de, istemediği ve kaçtığı bir şeye bile "evet" diyebilen hayvana karşılık, "hayır" diyebilmesidir (aktaran Mengüşoğlu, 1988, s. 22).

Mengüşoğlu, Scheler'in insanın varlık yapısının hayvandan farklılığını ortaya koymaya çalışırken; insanı bir geist varlığı ve psikovital varlık gibi iki heterojen alana bölerek, temelleri ontolojik temelli felsefi antropolojiye uygun olmayan bir felsefi antropoloji ortaya çıkardığını söylemektedir:

(...) Felsefi antropoloji için, insan başarılarının temeli, onun biyopsişik somut varlık bütünüdür. İnsanda karşılaştığımız bütün başarılar, temelini havada duran bir geistta değil, onun varlık bütününde, bütün yeteneklerinde bulur (Mengüşoğlu, 1988, s. 282).

1.2.3. Biyolojik Teori

Mengüşoğlu'nun eleştirdiği teorilerden bir diğeri de biyolojik teoridir. Mengüşoğlu, antropolojide geist teorisinin temeli üzerinde bir ilerleme kaydedilemeyeceğinin anlaşılmasından sonra, hem geist teorisine karşı çıkıp eleştiren, hem de II. Dünya Savaşının etkileriyle o dönemde yaygınlaşan ırkçılık teorisine karşı çıkan yeni bir teorinin doğduğunu belirtmektedir (Mengüşoğlu, 1988, s. 22). Bu Arnold Gehlen'in (1904–1976) teorisidir.

Kuçuradi, Gehlen'in teorisini "*insanla hayvan arasında bir derece farkı değil de, bir yapı farkı olduğunu göstermeye çalışan biyolojist görüş*" (Kuçuradi, 1997, s. 78) olarak yorumlamaktadır.

Gehlen, bu yapı farkını ortaya koymak için, insanın dünyadaki özel yerini sorgulamaktadır. Bu sorgulamasına ise, özel anlamda kullandığı, insan biyolojisi ve hayvan biyolojisi alanlarının deneyleri eşlik edecektir.

Gehlen, insan ve hayvanı morfolojik bakımdan karşılaştırarak, insanın çevresine uyamadığı, bu nedenle her yerde yaşayabildikleri; hayvanlarınsa çevreye uymalarını sağlayan özelleşmiş organları sayesinde, buldukları çevreye uyabildikleri sonucuna varmaktadır. Gehlen'in şu sözleri, gözlemini desteklemektedir:

İnsanla bütün hayvanlar arasındaki fark şimdi açıkça görülebilir. Hayvanlar organlarının özelleşmesi ile kendilerinin değiştiremeyecekleri bir çevreye uyarlar. Hayvanların hayatı, gelişmesi, genel bir kanuna göre olur. Bu kanun organların özelleşmesi (specialisation) kanunudur. Örneğin, devekuşunun organik yapısı steplere göredir; devekuşu uçamaz; fakat o uçamadığı için de büyük bir hızla koşabilen hayvan olmuştur. Bundan dolayı da devekuşu ormanlarda, yüksek dağlar üstünde yaşayamaz. İnsansa tersine olarak herhangi bir çevrenin unsurlarını zekâsı ile değiştirerek kendine uydurur. (...) İşte bu yüzden insan, bütün yeryüzüne yayılmıştır ve taş devrinde bile her kıtada oturmuştur. Buna karşılık bütün hayvan türleri, coğrafya bakımından sadece yaşayabildikleri belli bir bölge içinde kapalı kalmışlardır (Gehlen, 1954, s. 7).

Teorisini doğa bilimlerine dayandırarak, Scheler'in geist teorisinden daha kuvvetli kanıtlar ortaya koymaya çalışan Gehlen, yine doğada yaptığı gözlemler sonucu, insanı "*organ ilkeği*" olan bir varlık olarak tanımlamaktadır. Hatta

insanın, yaşadığı çevreye karşı uyumluluk gösterememesini de organ ilkelliği durumu ile açıklamaktadır:

Onu soğuktan koruyacak bir tüy örtüsü yoktur. İnsan kendisini savunacak, koruyacak doğal organlardan yoksundur. İnsan düşmanından koşarak kurtulan hayvanlar gibi çevik değildir. Duyularının keskinliği birçok hayvanınkinden aşağı düzeydedir. (...) böyle bir organik yapıda olan insan, doğal koşullar altında, yırtıcı hayvanlar arasında yaşayamazdı; o doğada ve doğal koşullar altında kalsaydı, onun soyunun çoktan tükenmesi gerekirdi (aktaran Mengüşoğlu , 1950, s. 34-35).

Gehlen organ ilkelliği tanımına, yaptığı bu gözlemler sonucunda bir yenisini daha ekler: İnsan morfolojik açıdan “*eksiklikler varlığı*”dır. Gehlen, insanın 20 aylık doğması gerekirken, 9 aylık doğduğunu söylemekte ve bu durumu insanın yapısındaki gecikme (retardasyon) durumu ile açıklamaktadır (Gehlen, 1954, s.9). 9 aylıktan 20 aylığa kadar olan süreçteki embriyonal durumunu ise, eksiklikler varlığı olması ile bağlantılandırmaktadır. Mengüşoğlu, Gehlen’in insanla ilgili olarak yaptığı vardığı bu tespiti katılmaz ve Gehlen’in teorisinde vardığı bu tanımı eleştirir:

Gehlen’in ileri sürdüğü gibi insan bir “*eksiklikler varlığı*” değildir. Aksine, doğa insanı o kadar bol niteliklerle donatmıştır ki, o hem doğayla onun olaylarıyla etkin olarak çarpışıyor, hem de yaptığı işlerin hesabını veriyor, sorumluluğunu yükleniyor. İnsan yaptığı işlerin yapılışına, ortaya çıkan sonuca göre ya kendini alçalmış ya da yükselmiş görüyor (Mengüşoğlu, 1988, s. 307).

Gehlen, insanın bu eksikliklerini başka yetenekleriyle tamamladığını ifade etmektedir. Ona göre, bu yetenekler özelleşmemiş olan elleri ve zekâsıdır. Gehlen, insanın bu yetenekleri sayesinde eksikliklerini dengelediğini ve bu yeteneklerin eksik olan organların yerine geçtiğini ifade etmektedir. Gehlen bazı araştırmacıların, insanda özelleşmiş organı beyin olarak ifade ettiklerini aktarmaktadır. Beynin bir

yandan özelleşmiş organ, bir yandan da özelleşmemiş organ olarak görülmesine şu yanıtı vermekte ve her ne şekilde olursa olsun insanın ellerinin ve beyninin onu çevreye karşı bağımsız kıldığını belirtmektedir:

(...) O halde özelleşmenin hayvanlardakinden başka bir anlama geldiğini bilmek gerekir. Organların özelleşmesi her hayvan türünü özel bir çevreye bağlar. Beyin ve el tersine, insanı çevre şartlarının her türlü özel durumu karşısında hür kılar. İnsan bu çevre şartlarını değiştirebilir yahut onlara karşı kendini koruyabilir, tabiatla savaşır ve onu yener (Gehlen, 1954, s. 8).

Yusuf Örnek, Gehlen'in insan zekâsı ya da insan beyni konusundaki kendi açıklamalarını, anahtar kavram olarak kullandığını söylemektedir. Örnek'e göre, Gehlen'in "*anahtar tema*"sı, insanın "*zekâya dayanan eylem*"idir (Örnek, 1997, s. 68).

Gehlen, insanın zekâya dayanan eylemiyle, kültür arasında bir bağ kurmakta ve onunla özdeşleştirmektedir. Ona göre, insan gecikmiş varlık ya da eksiklikler varlığı olarak görülse de, aklını çevresel koşulların gerekliliklerine uygun bir biçimde kullanarak; yaşadığı çevreyi kendi ihtiyaçlarına uygun hale getirebilmektedir. Bu özelliğinden dolayı insanın kültürü biyolojik yapısı ile bağlantılıdır. Gehlen'in bu görüşünü *İnsan* adlı yapıtında şöyle ifade etmektedir:

(...) insan, zekâya sahip olan ve zekâya dayanan eylemde bulunan bir varlıktır. Bundan dolayı istediği herhangi bir çevrede yaşayabilir, çünkü zekâsıyla bu çevreyi kendi ihtiyaçlarına uygun olabilecek şekilde değiştirebilir. Diyebiliriz ki insan, ateş, alet ve silah olmadan hiçbir tabii çevrede yaşayamaz, ama bütün hayvanlar bunu yapabilir. Bu yüzden insanı tabiatla bağlantı içinde değil de, kültürle bir bağlantı içinde görmelidir. (...) Şu halde kültür biyolojik bir kavramdır. Kültürden bahseden kimse, insandan bahseden kimse (...) aynı zamanda zekâdan bahseder, çünkü insana öz olan beyinden bahseder (Gehlen, 1954, s. 14).

Gehlen, insanın kültürünü üç alana bölmektedir. İnsan kültür sayesinde, alet yapar, teknik yönden ilerler, eylemlerde bulunur, dünya içindeki yerini sorgular:

Bütün kültürlerin temeli aletlerin, tekniğin ve davranış tarzlarının toplamıdır, her toplum bunlarla kendini hayatta tutar. (...) İkinci bir kültür alanı, insanların birbirleri karşısındaki davranış tarzlarında, yani evlilik, aile, mülkiyet vb. kurumlara dayanır. (...) Üçüncü bir alan kanaatler ve teorilerde meydana gelmiştir, bunlarla her toplum dünyayı ve dünya içindeki ödevlerini yorumlar (Gehlen, 1954, s. 8).

Gehlen'in bu sözleri, antropolojisinin hareket noktasını belirleyen "*insanın dünyadaki yeri nedir?*" sorusunu özetler niteliktedir. Gehlen insanın dünyadaki yerine bir cevap arayıp, insanı dünyada konumlandırmaya çalışırken, onun yapıp-etmelerini, eylemlerini gözlemlemektedir. Bu gözlemleri yaparken sadece insan biyolojisini değil, insan davranışlarını da hayvanla karşılaştırmaktadır. Gehlen'e göre, insanın eksiklikler varlığı olması, onun içgüdüler bağlamında da zayıf olması anlamına gelmektedir. İnsan davranışları içgüdüler tarafından yönetilmediği için, zekâyaya dayanan eylemiyle rasyonel davranarak çevreyi değiştirmesi ve bu şekilde eksikliklerini dengelemesi gibi, davranışlarını etikleştirerek ve rasyonelleştirerek davranışlarını da dengelemektedir. Bu konuyla ilgili olarak Gehlen şunları söylemektedir:

Bir eksikler varlığı olan insanda içgüdüler çok zayıftır. Fakat insan, bu eksikliklerini dengeleyebilecek yeteneklere sahiptir. Gerçekten insanın davranışları, ne içgüdülerden kaynaklanıyor, ne de onlar tarafından dizginleniyor. Fakat insan bu eksiklikleri, davranışlarını etikleştirmekle ve rasyonelleştirmekle dengeliyor. İnsan davranışları etikleştirdiği için belli durumlarda belli hareketleri gerçekleştiriyor; örneğin savaşta teslim bayrağını çeken askerler düşman tarafından öldürülüyor. İnsan, davranışlarını rasyonelleştirmekle, hem cinsel hayatını düzenlemek, hem de uzun bir bakıma gereksinimi

olan çocuğun hayatta kalmasını sağlamak için evlenme gibi bir kurum bulmuştur (Gehlen, 1954, s. 19).

Gehlen, insanın rasyonelliğini ve etik değerlerini açığa çıkarmaya çalışırken, onu hayvanla karşılaştırdığı için insanı hayvanla aynı düzleme koymaktadır. Mengüsoğlu, Gehlen'in antropolojisini yine kendi antropolojisi ışığında yorumlar ve eleştirir. İnsanı, kendi varlık yapısı içinde, dünya ile ve diğer insanlarla ilişkisi içinde, kendi yapıp-etmeleriyle ele alır. Bundan dolayı Gehlen'in teorisini ontolojik temeller içinde değerlendirir. Gehlen'in organ ikelliği tanımlamasının dışında, insan davranışları ve hayvan davranışlarını karşılaştırarak, insan dünyasında etiği varlık alanı olarak görmediğini ve bu şekilde ayrı bir hataya düştüğünü şu sözleriyle vurgulamaktadır:

Gehlen'in daha ağır basan bir hatası da onun insanın ve hayvanın davranışlarını birbiriyle karşılaştırmasında ortaya çıkıyor. (...) İnsanda içgüdü yoktur. İnsan bu eksikliğini davranışlarını etikleştirmek ve rasyonelleştirmekle dengeliyor. Böylece Gehlen insanın yapıp-etmelerini yöneten değerleri biyolojiye dayatıyor; insanın Etik varlığını kabul etmiyor. Onun problemlerle olan bu yanını hemen ve kolayca çözüveriyor. Gehlen'in bu teorisi, insanın hareketlerini kendisiyle birlikte bilen vicdanını, değer duygusunu, özgürlüğünü yok sayıyor. Rasyonelleştirme de öyledir. İnsanın problem dolu olan başka bir yanı da, sevgidir. Bir insan başka bir insanı sever; onunla ortak hayat yaşar. Fakat bu hiçbir zaman cinsel hayatı düzenlemek, doğacak çocukların bakımını sağlamak bağlamında kalmaz. Nitekim insanlığın felsefesi, bilimi, sanatı sevgi ile uğraşmış; insan şiirle, müzikle bu alanı işlemiştir (Mengüsoğlu, 1988, s. 39).

Mengüsoğlu'nun antropolojisinde insanın sahip olduğu değer duygusu, insanın hayatla bağını sağlaması ve yönetmesi anlamında önemlidir. Gehlen ise, insanla hayvanı aynı düzlemde görerek, insanın değer duygusunu önemsememektedir. Bu nedenle Gehlen'in ortaya koyduğu bu tanımlardan yola

çıkarak insanın dünyadaki yerini konumlandırmaya çalışmak, onun hayvandan farklı bir yapıya sahip olduğunu görmezden gelmekle ve insanın parçalanamaz bütünlüğünü gözden kaçırmakla eşdeğer bir durum olarak görülebilir.

1.2.4. Kültür Antropolojisi

Kültür antropolojisini tam anlamıyla antropoloji olarak değerlendirmeyen Mengüşoğlu, Erich Rothacker (1888–1965) ve Ernst Cassirer (1874–1945)’in insan üzerine düşünceleri ile kendi antropolojik görüşünün uyuşmayan noktalarını açıklamaktadır.

Felsefi antropoloji içinde II. Dünya Savaşından itibaren kültür boyutuna verdiği önemden dolayı “*kültür antropolojisi*” olarak adlandırılan bir alt disiplinle karşılaşmaktadır. Bunun böyle olduğunu, insanın varlığını kültür alanı ile ilişkilendirerek, insanın varlık koşulunu kültüre bağlayan yapıtların yazılmaya başlanmasından anlamaktayız. Erich Rothacker’ın *Kültür Antropolojisi* adlı yapıtı, kültür antropolojisi konusunda yayımlanmış ilk yapıttır. Bu yapıtı daha sonra Ernst Cassirer’in *İnsan Üstüne Bir Deneme* adlı yapıtı izlemiştir.

Rothacker, insanı kültür boyutu içinde görmek gerektiğini söyleyerek Uexküll’ün çevre kuramından ve Gehlen’in de eylem kuramından yararlanmaktadır (Örnek, 1997, s. 69). Rothacker, felsefi antropolojinin esas probleminin insanın kültür alanını incelemek olduğunu vurgulamaktadır. Ona göre, kültürel hayat insana bir şekil ve tarz kazandıran bir oluşturmaktır; bu oluşu ayakta tutarsa polar yasalarıdır (aktaran Mengüşoğlu, 1988, s. 28). Rothacker, insana şekil veren temel unsurların felsefe, din, sanat, şiir vb. olduğunu söyleyerek; bu alanları kültür dalları olarak tanımlamaktadır. Kültür dallarının da kültürel ilişkiler konusunda önemli olduğunu söyleyerek, bu ilişkilerin tarihle bağlantısı içinde incelenmesi gerektiğini

vurgulamaktadır. Ona göre, insanın antropolojisi tanımlanacaksa bu tanım ancak kültür yoluyla yapılmalıdır. Rothacker bu konuyla ilgili olarak şunları söylemektedir:

(...) Her kültür antropolojisinin ödevi, bu yasaları araştırıp bulmaktır; kültür antropolojisi buna ancak tarihsel hayat çerçevesi içinde kalmakla, kültürlerin karşılıklı ilişkileriyle, kültür dalları arasındaki bağların anlaşılmasını sağlamakla erişebilir (aktaran Mengüşoğlu, 1988, s. 28).

(...) Sanat, din, felsefe, şiir, kısaca bütün kültür dalları bu yasalara dayanırlar (aktaran Mengüşoğlu, 1988, s. 28).

Cassirer de, tıpkı Rothacker gibi insanı diğer canlılardan ayıran en belirgin özelliğin “*kültür*” olduğunu vurgulamaktadır. Ona göre, insanın varlık yapısının farklılığı, onun fenomenleriyle temellendirilmektedir. Bu farklılığı ortaya koyacak olansa kültürdür (Çotuksöken, 1997, s. 171).

Uexküll her canlının, her hayvanın bir çevrede yaşadığını söylemektedir. Uexküll canlılar dünyasını ikiye ayırarak, canlının kendi yaşamını eylemlerle ve izlenimlerle düzenlediğini açıklamaktadır. İzlenimler kısmına alıcı dizge, eylemler kısmına etkileyici dizge adını vermektedir. Alıcı dizge, etkileyici dizgeyi harekete geçirmektedir. Organizmanın işleyişi bu şekilde dengelenmektedir. Cassirer’e göre, alıcı dizgenin verilerine göre etkileyici dizgeyi harekete geçiren hayvanın çevresi insanı anlamaya yetmemektedir (Çotuksöken, 1997, s. 173).

Cassirer, Uexküll’ün ilkelerinin insan dünyasının belirlenmesi açısından ne ifade edebileceğini sormakta ve her ne kadar insanda biyolojik olarak bu ilkelere bağlıysa da, insanda diğerlerinden farklı bir özellik var diye cevap vermektedir.

Cassirer'e göre, insanın işlevsel çevresi genişlemekle kalmamakta, aynı zamanda niteliksel bir değişmeye de uğramaktadır (Özlem, 2008, s. 184).

İnsan bu nedenle alıcı ve etkileyici sistemlerin yanında simgesel sistem dediği bir sistemle kendi dünyasını, diğer canlıların dünyasından ayırmakta ve özelleştirmektedir (Kuçuradi, 1997, s. 80).

Cassirer'e göre, bu eklenen halka insan yaşamının tümünü farklılaştırmaktadır. Bu özellik insana yeni bir nitelik içinde yaşamasını sağlamaktadır. İnsanın alışıldık tanımı, *akıllı hayvan (animal rationale)*” artık insanı tanımlamak için eksik kalmaktadır. Bilim dünyasında anthropoid gibi yüksek hayvan olarak görülen hayvanlar arasında yapılan çalışmalar da, düşünen hayvan olmayı insanın ayırt edici özelliği olarak görmemektedir. Bununla birlikte akıl, insanın kültürel biçimlerini tamamen anlayabilmemizi ve kavrayabilmemizi sağlamamaktadır. Çünkü kültürel yaşam biçimlerinin önemli bir kısmında (mitos, din, sanat) duygusal ve irrasyonel motifler belirleyici olmaktadır. Bu nedenle insanı *“simgeleştiren varlık (animal symbolicum)”* olarak tanımlamanın yerinde olduğunu söylemektedir. Cassirer'e göre, insanın ayırıcı özelliği, onun simgeleştiren varlık olmasıdır (Özlem, 2008, s. 185).

Cassirer; insanın söylene, dil, din, sanat, tarih, bilim gibi simgeleri çeşitli biçimler altında yarattığını söylemektedir. İnsan doğal olanı simgesel duruma getirerek kültür dünyasını oluşturduğunu ve bu dünya içindeki yaşamını devam ettirdiğini açıklamaktadır. Simgesel dizgeler aracılığıyla yaşamını en ergin biçime sokmaktadır. Diğer canlılar içinse yaşam, alıcı ve etkileyici dizgeler aracılığıyla ergin kılınmaktadır (Çotuksöken, 1997, s. 174). Cassirer bunlarla ilgili görüşlerini şu şekilde ifade etmektedir:

İnsan bir realite dünyasında değil, bir simgeler, semboller dünyasında yaşar; bu dünya ise mitos, dil, din, tarih, sanat ve bilimden oluşur. Çünkü insan, mitosta, dilde, dinde, sanat ve bilimde sembol formlarının bir kosmosunu kurabilir. Bu kosmos insana deneyimlerini, yaşantılarını yorumlamasını, anlamasını, düşünceler dünyası ile bağlar kurmasını sağlar. Bundan dolayı antropoloji; mitos, dil, sanat, din, tarih ve bilim gibi çeşitli sembol formlarının niteliğini ve yapısını göstermelidir (aktaran Mengüşoğlu, 1988, s. 28–29).

Mengüşoğlu, kültür antropolojisi adıyla anılan bu antropolojileri ırk antropolojisi ile özdeşleştirmektedir. Kültür antropolojisinin vardığı sonuçların, insanın varlık yapısını, insan olmanın temel koşullarını değil; ulusların özelliklerini ortaya koyduklarını söylemektedir. Kültürün de birinci derecede ulusal olması gözönünde bulundurulduğunda Mengüşoğlu'nun kültürlerin ait oldukları ulusların özelliklerinin taşıyıcısı oldukları saptaması, oldukça yerinde bir saptama olarak görünmektedir. Mengüşoğlu'ya göre, önemli olan insanın bütünselliğidir. Kültür antropolojisi, diğer antropolojilerde olduğu gibi insanı bir özelliği ile ele almaktadır. Bunu şu sözlerle açıklamaktadır:

İnsan kültürü ister “sembolik formlar”, ister “polar karşıtlıklar” veya başka bir teori açısından açıklansın; bu insanın varlık yapısı, insanın kendisi için önemli değildir. İnsanın kendisi için, felsefi antropoloji için, daha önemli olan, insanda, bütün insanlara has olan varlık ve eylem öğelerinin bulunduğunu göstermektir. Bilgi, yapıp-etme, değer duygusu, inanma, özgürlük, tarihsellik, mitos, sanat, dil ve benzerleri bu çeşit varlık ve eylem öğeleridir; ve bunlara bütün insanlara hastırlar (Mengüşoğlu, 1988, s. 30).

Mengüşoğlu, kültür antropolojisini insanın eyleyen bir varlık olması, dini inancı olan bir varlık olması, tarihsel bir varlık olması, dili olan bir varlık olması vb. gibi fenomenleri ile birlikte ele almaktadır. Mengüşoğlu; Yahudi, Hıristiyan, Müslüman, Budist olmanın ya da herhangi bir inanca sahip olmanın değil; hangi

kültür basamağı üzerinde bulunulursa bulunulsun, “*inanan bir varlık olma*”nın önemli olduğunu vurgulamaktadır. Mitos ve tarih hakkında da aynı düşüncenin geçerli olduğunu söylemektedir. İnsanlık dünyasında birçok mitosun yan yana bulunmasının değil, insanın “*mitoslar kurabilen bir varlık olması*”nın önemli olduğunu, bir ulusun jeopolitik durumu, biyolojik, kalıtsal özellikleri, manevi nitelikleri yüzünden olaylarla karşılaşmasının değil; insanın üç boyutlu bir zaman içinde “*tarihsel varlık olması*”nın önemli olduğunu vurgulamaktadır. Kültür ve dil bağlantısında da, her ulusun dolayısıyla insan grubunun bir dilinin olduğunu, kiminin İtalyan, kiminin Hintli, kiminin Alman olmasından dolayı farklı dilleri olabileceğini söylemektedir. Mengüşoğlu’ya göre önemli olan o insanların konuştukları dillerinin olmasıdır. Çünkü “*dil insanlara hastır. (...) Bunlar çok ilkel olabilirler; fakat eksikliğinden hiçbir zaman söz edilemez*” (Mengüşoğlu, 1988, s. 31).

Mengüşoğlu, kültür antropolojisine yaptığı eleştirileri de, kendi felsefi antropolojisi temelinde irdelenmiş ve kuvvetli örneklerle desteklemiştir. Mengüşoğlu’nun yaptığı eleştirilerde her defasında haklı nedenler görebilmemizin nedeni; insanı tür olarak, kişi olarak ve toplumun bireyi olarak, tüm fenomenleriyle ele alması ve önemsemesidir. Bu önemsemenin ardında evrensel bir bakış açısı olduğu yadsınamaz. Mengüşoğlu da bu evrensel görüşünü kültür antropolojisinin insana yaklaşımını eleştirdiği şu sözleriyle dile getirmektedir:

Felsefi antropolojiyi insan gruplarında, uluslarda ortaya çıkan bu çeşit özellikleri saptamak ilgilendirmez; çünkü felsefi antropolojinin başlıca ödevi, insan gruplarından değil, yalnız insana has olandan hareket etmek, bütün insanlarda, insan gruplarında karşılaştığımız fenomenleri ele almak ve işlemektir. Halbuki kültür antropolojisi belli bir halkın, belli bir insan grubunun, belli bir kültür çevresinin antropolojisi olmak zorundadır (Mengüşoğlu, 1988, s. 31).

Mengüšođlu, tüm bu antropolojilerin kendi antropolojisiyle karşılaştırmasını yaparken, onların bilime katkılarını da görmezden gelmemektedir. Ancak, bu görüşlerin düştükleri en büyük yanlışın insanı bir bütün olarak görmemelerinden kaynaklandığını belirtmektedir. S. İyi'ye göre, bu antropolojinin kalkış noktası kavramlar değildir. Herhangi bir kavramdan -bu neyin kavramı olursa olsun- hareket etmek, antropolojik problemlerde ontolojik temellerin kaybedilmesine neden olmakta, fenomenlere uygun sonuçlara varılamamaktadır (İyi, 2006, s. 84). İnsanı bir bütün olarak ele almamanın, onu parçalanmış bir varlık olarak görüp irdelemenin, insanın yetenekleri, başarıları ve dünyaya katkıları konusunda eksik değerlendirmeler yapmamıza neden olacağını ifade etmektedir. İnsanı bir yönüyle ele alan bu bilimlerin sonuçlarından yarar sağlansa bile, yetkilerinin sınırlandırılması gerektiğini söylemektedir. Mengüšođlu, insanın varlık alanını, çevresiyle ve dünyayla olan bağıını açıklarken, kendi antropolojisiyle çođu zaman uyuşmayan bu teorilerin yerine, insan hakkında yeni bir görüşü ortaya koyabilen bir antropolojinin olması gerektiğine inanmaktadır. Mengüšođlu böylelikle kendi felsefi antropolojisini bu antropolojilerin karşısında konumlandırmakla birlikte, felsefe tarihinde “insan felsefesi”nin bağımsız disiplin alanı haline gelmesini de sağlamış olmaktadır.

Mengüšođlu, insanın kendisini merkeze alan antropolojisini dayandırdığı fenomenleri şu şekilde sıralamaktadır: *bilen, yapıp-eden, değerleri duyan, tavır takınan, önceden gören ve önceden belirleyen, isteyen, özgür ve tarihsel bir varlık olan, ideleştiren, bir şeye kendisini veren, çalışan, eğiten ve eğitilebilen, inanan, sanat ve tekniğin yaratıcısı olan, konuşan, disharmonik, biyopsişik bir varlık olan insan* (Mengüšođlu, 1988, s.49).

İKİNCİ BÖLÜM

MENGÜŞOĞLU'DA İNSANA ÖZGÜ FENOMENLER

Takiyettin Mengüşoğlu'nun insan algılayışının temelinde, iki ana yaklaşım bulunmaktadır. Bunlardan biri insanı ontik bütünlüğü ile ele alması, diğeri ontik bütünlüğe sahip olan insanı, varolanlar karşısındaki durumuyla ele almasıdır. Bu iki yaklaşım birbirini bütünlemektedir. Mengüşoğlu, ontik bütünlüğü ile insanı özel bir varlık alanı olarak görmekte ve insanla diğeri canlıların dünyadaki yerinin farklılığını bu şekilde ortaya koymaktadır. İnsanı parçalamadan, bir bütün halinde ele alırken, insanı olup bitenlerden soyutlamadan, olup bitenler karşısındaki tutumlarıyla ele almaktadır.

Yeni ontolojinin kurucusu Nicolai Hartmann'ın izinde ilerleyen Mengüşoğlu'nun felsefi anlayışına göre, yeni ontolojiyi eski ontolojiden ayıran en önemli özellik varolanı incelerken fenomenlerden hareket edilmesi, betimleyici ve çözümleyici bir yol izlenmesidir. Mengüşoğlu'ya göre, eski ontoloji içinse, fenomen alanı söz konusu değildi ve varlık dünyasında belli amaçlar aranmaktaydı; teleolojik bir yaklaşım söz konusuydu. Mengüşoğlu, bu konuyla ilgili olarak görüşlerini şu şekilde ifade etmektedir:

(...) Yeni ontoloji, “varolanı varolan” olarak inceleyen ve “varolan”daki determinasyon ilkelerini, “varolan”ın türleriyle tarzlarını araştıran bir bilim olarak gösterildi. Fakat yeni ontoloji, bütün bu alanları incelerken, herhangi bir kurguya ya da varlığı kanıtlamaya çalışan bir teoriye, bir aksiyomlar sistemine başvurmuyor ve “varolan”a herhangi bir değer yapısı da yüklemiyor; tersine “varolan”ın fenomenlerinden kalkıyor; deskriptif (betimleyici) ve analitik

(çözümleyen) bir bilgi olarak kalkıyor. (...) Eski ontoloji yeni ontolojinin tam tersine deduktif, spekulatif, rasyonalist, aksiyomcu bir bilgi idi. O “varolan”ı bize verildiği gibi inceleyeceği yerde, bir varlık teorisi oluyordu ve bu teorinin yardımıyla “varolan” şeyleri kanıtlamaya çalışıyordu. Tanrı’nın ontolojik kanıtları, ruhun ve kosmosun kanıtlanması, bu ontolojinin amaçları arasında önemli bir yer alıyordu. (...) Eski ontoloji, aynı zamanda varlık sferlerine belli değerler yüklüyor ve böylece varlığın bir teleolojisi oluyordu; yani varlık dünyasında belli amaçların, erekların gerçekleştiğini kabul ediyordu (Mengüşoğlu, 2005, s. 143).

Mengüşoğlu’nun bu karşılaştırmasından, eleştirdiği antropolojik teorilerin eski ontoloji anlayışından beslendiği sonucunu çıkarmaktayız. Çünkü bu teoriler de insanı varolduğu şekliyle ele almamışlar, onun dünyadaki yerini açıklarken ya onun varlığını bir kaynağa dayandırmışlar ya da onun farklı alanlardan oluştuğunu ispatlamaya çalışmak için hayvanla arasındaki varlık farklarını açıklamaya girişmişlerdir. Mengüşoğlu, ontolojik temelli antropoloji için *İnsan Felsefesi* adlı yapıtında şunları söylemektedir:

(...) Bu antropoloji, önyargısız, yalın, naiv bir görüşten kalkar; herhangi bir önvarsayımaya başvurmadan saptanabilen, temelini insanın somut varlığında, somut yapıp-etmelerinde bulan fenomenleri ele alır. Bu fenomenler ne sadece psişik, ne de biyolojiktirler (Mengüşoğlu, 1988, s. 49).

Mengüşoğlu, somut insanla, bir bütün olarak günlük hayattaki en sade işlerde karşılaşacağımızı belirtmektedir (Mengüşoğlu, 1988, s. 49). Bu nedenle antropolojisinin temelinde oturduğu fenomen ve başarılarla, insanın somut bütünlüğündeki yapıp-etmelerinde karşılaşacağımızı söylemektedir. Mengüşoğlu’ya göre, bu fenomen ve başarıların, insanın dünyada kendi kendini var etmesi ile yakından ilgisi vardır. Çünkü “*bu fenomen ve başarılar, insan varlığının*

taşıyıcısıdır; yani onlar olmadan insan yaşayamaz; hiç olmazsa, şimdi ve tarihte karşılaştığımız şekliyle yaşayamaz” (Mengüşoğlu, 1988, s.49).

Mengüşoğlu, Frederich Nietzsche’den aldığı bir deyimle “*varlık koşulları*” adını verdiği bu fenomen ve başarıların kiminin dil ve konuşma gibi insanın varlık yapısında temelini bulan yetenekler olduğunu; kimininse bilgi, sanat ve teknik gibi doğrudan doğruya insan başarıları olduğunu belirtmektedir. Her ne şekilde olursa olsun, bu fenomenlerin en gelişmiş insanda da en ilkel insanda da bulunduğunu fakat eksikliğinden söz edilemeyeceğini söylemektedir (Mengüşoğlu, 1988, s.49).

Fenomenlerin, insanın başarıları ve eylemleri ile sıkı sıkıya ilişkili olduğunu ise, şu sözlerle ifade etmektedir:

Fenomen, bir şeyin açığa çıkması, kapalı kalmaması, gizli kalmaması, kendini göstermesi demektir. Varlık, “varolan”, kendisini fenomenlerinde bize gösterir (Mengüşoğlu, 2005, s. 115). “Varolan”, süjeye, insana ya da insanüstü bir varlığa bağlı değildir. “Varolan”, ne ise odur. “Varolan”, insanın onu bilmesine ya da bilmemesine, insanın onun hakkındaki düşündüklerine karşı kayıtsızdır. Fakat öte yandan “varolan”la bütün şeyler arasında içten bir ilişki, bir bağlılık vardır. Başka bir deyişle, “her şey, her şeye” bağlıdır”; ilişkilerinden kopmuş hiçbir şey yoktur (Mengüşoğlu, 2005, s. 117).

Mengüşoğlu, fenomenler ve doğru bilgi arasında ilişkili bir durum olduğundan bahsetmektedir. Fenomenlerin görünmesi ve açıkta olması nedeniyle, doğru bilgiyi verdiğini, görünmeyen, açığa çıkamayanlar hakkında ise doğru bilgiye sahip olamayacağımızı şu şekilde açıklamaktadır:

Fenomen, bir şeyin bize kendisini göstermesi, açığa çıkması, örtülü kalmaması şeklinde betimlendi. O halde açığa çıkamayan, kendisini göstermeyen, örtülü kalan bir şeyi yok mu sayacağız? Hayır; burada bize kendisini göstermeyen, açığa çıkamayan, örtülü kalan bir şey “yoktur” gibi bir düşünce ileri sürülmüyor. (...) Çünkü “varolan” bilinirliğin ve

bilinbilirliğin sınırını çok aşar. (...) Fakat asıl bilgi, doğrudan elde edilen bilgidir. Çünkü o zaman bilginin kontrol edilmesi daha olasıdır (Mengüşoğlu, 2005, s. 118).

Böyle bir görüş tarzı, insanı anlama çabasında olan herkes için, fenomenlerden hareket etmenin doğru bir kalkış noktası olduğunu göstermektedir. Mengüşoğlu, fenomenal tabanlı bir antropolojinin diğer antropolojilerden farkını gösterirken fenomenlerin insan yaşamındaki öneminden bahsetmektedir. Fenomenler, insanın somut bütünlüğünde bulunmaktadır, aynı zamanda insanın somut bütünlüğünü de varetmektedirler. Fenomenal temelli antropolojinin diğer özelliği ise, insanın ontolojisini açıklamaya çalışırken, bir kavramdan yola çıkmamaları ya da insanın varlığını bir kaynağa dayandırmamalarıdır. Mengüşoğlu, insanı tanımak için fenomenlerden hareket etmeyen teorileri şu şekilde eleştirmektedir:

(...) Öteki antropolojik teoriler de insan varlığından hareket etmiyorlar mı? Bu kolayca savunulamaz. Çünkü bu teoriler, ya ruhsal-bedensel fonksiyonlardan yahut biyolojik, psikolojik yeteneklerden yahut da metafizik kavramlardan hareket ediyorlar. Bütün bu teoriler, araştırmacı ile insan fenomenleri, insan nesnelere, insanın varlık-öğeleri arasına kavramlar, kelimeler koyuyorlar. Gerçi onlar bu kavramları, fonksiyonları, mantıksal olarak tanımlıyorlar. Bu mantıksal tanımlara insan aklı karşı çıkamıyor. Fakat onlar yine de içsiz, soyut, belirsiz kalıyorlar; yapılan bütün açıklamalar dayanaksız, havada duruyorlar; çünkü somut insan bütünlüğüne dayanmıyorlar. Sarfedilen bütün emekler boşa gidiyor; çünkü bağlarından kopmuş bu kavramlar, kelimeler, bize yeni bir şey kazandırmıyor, insanı tanıtmıyorlar (Mengüşoğlu, 1988, s. 54).

Mengüşoğlu'nun, *Felsefe Arkivi*'ndeki şu sözleri ontolojik temelli antropolojinin diğer antropolojilerden farkını, diğer antropolojileri eleştirme nedenini ve insanı anlamada fenomenlerin önemini özetler niteliktedir:

Herhangi bir kavramdan -bu neyin kavramı olursa olsun- kalkılırsa, antropolojik problemlerde ontolojik temel kaybedilir; zorlamalara kurgulara başvurulur. İnsan hakkındaki bütün bu teoriler, problemi herhangi bir şekilde zorluyorlar. İşte burada “*ontolojik temellere dayanan antropoloji*” işe başlıyor. Bu antropoloji, hiçbir peşin hükme ve spekulasyon’a başvurmaz. Zira felsefi antropoloji, Geist (yani akıl) kavramını kullanmaktan kaçınır; o ne herhangi psişik bir kabiliyetten, ne de bir organ eksikliğinden yahut da organ primitiv’liğinden hareket eder. Felsefi antropolojinin hareket noktası sade ve naiv’dir; çünkü o herhangi bir teoriye dayanmadan da tespit edilebilecek olan, basit insan fenomenlerinden ve insan başarılarından hareket eder. Bu insan fenomenleri ve başarıları, temellerini, ne sadece psişik, ne de biyolojik olan insanın konkret varlığında, konkret bütünlüğünde, yani insanı bio-psişik varlığında bulurlar (Mengüşoğlu, 1959, s. 5).

Mengüşoğlu; insanın konkret⁵ bütünlüğü ile insanın bilim tarafından uydurulmuş bir kavram olmadığını, diğer varolan şeylerin yanında tüm yapıp-etmeleriyle yerini alan bir varlık alanına sahip olduğunu anlatmaktadır (Mengüşoğlu, 1988, s. 49). Mengüşoğlu, konkret bütünlüğe sahip olan insanla hayatın her alanında karşılaşabileceğimizi belirtmektedir. İnsanın yapıp-etmeleriyle gerçekleştirdiği başarılar ve bu başarılarla kendini gösteren fenomenler onun konkret bir varlık olduğunu bize göstermektedir: “*Bu fenomen ve başarılar, insan varlığının taşıyıcısıdır; yani onlar olmadan insan yaşayamaz.(...) Bundan dolayı bu fenomen ve başarılarla Fr. Nietzsche’nin bir deyimi ile insanın varlık koşulları adını veriyoruz*” (Mengüşoğlu, 1959, s. 5).

Mengüşoğlu’ya göre, varlık anlayışının hareket noktası olan ve insanın kendini varedebilmesinin koşulu olan fenomenler, insanın başarılarında kendini göstermektedirler. Fenomenler ve başarılar arasında sıkı sıkıya bir bağ bulunmaktadır. Onun insan görüşüne göre, hem varlık koşulu, hem de insan

⁵ Konkret: T. Mengüşoğlu, bu kavramı “somut” kavramı yerine kullanmıştır.

başarıları olan bu fenomenler, “*insanın varlık yapısının temelidirler*” (Mengüşoğlu, 1988, s. 7). Mengüşoğlu, “*nerede insanla karşılaşırsak, orada bu fenomen ve başarılarıyla da karşılarız*” (Mengüşoğlu, 1988, s. 49) sözleriyle, fenomenlerin ve başarıların, insanın somut bütünlüğünde ve eylemlerinde kendini gösterdiğini ifade etmektedir.

Fenomenleri, olayları, varolanı ve bunlar karşısında insanın eylemlerini bir kenara bırakıp, sadece kavramlarla ve kelimelerle uğraşan kendi döneminden yakınan Nietzsche, fenomenlerden uzak bir biçimde insan tanımını yapmaya çalışın teorileri eleştirmektedir:

Kim kendisi ile şeyler, nesnelere arasına kavramları, hazır sanıları, geçmişı, kitapları koyarsa, o bu şeyleri, bu nesnelere asla göremeyecektir; hiç değilse onları ilk kez gören olmayacaktır. (...) Düşünür değil, ancak ve en çok başkalarının fikirleri üzerinde düşünen bir düşünür olacaktır; ya da daha önce yaşamış olan düşünürlerin fikirlerini bilen bilgili bir kimse olacaktır (aktaran Mengüşoğlu, 1988, s. 55).

Mengüşoğlu, kavram analizine saplanmanın insanı tanıma ve anlama konusunda yanılığa neden olacağını yine *İnsan Felsefesi*’nde şu şekilde açıklamaktadır:

Felsefenin böyle bir duruma düşmemesi için, onun varolan şeylerin, fenomenlerin yakasını bırakmaması, kendisini kavram analizine kaptırmaması gerekir. Çünkü varolan şeyler, fenomenler ne yadsınabilir, ne de görmezlikten gelenebilir. İşte antropolojinin ontolojik temellere dayanmasının üstünlüğü, onun kavramlardan değil, insanın varlık alanlarından, öğelerinden hareket etmesidir (Mengüşoğlu, 1988, s. 60).

Betül Çotuksöken ise, Mengüşoğlu’nun “fenomenlerin kendisini kavram analizine kaptırmaması gerektiği” söylemini şöyle yorumlamaktadır:

Takiyettin Mengüšođlu, çeşitli insan anlayışlarını, kuramlarını ana çizgileriyle ortaya koyar ve ardından da bunların hepsini eleştirir. Bu eleştirilerin ortak bileşeni, eleştirilen kuramların hepsinin belli bir kavramdan hareket ediyor olmasıdır. Oysa ona göre felsefe ve dolayısıyla insan felsefesi, kavramlara değil, ancak olup bitenlere, fenomenlere dayanarak kendini var edebilir. Ona göre, genellikle felsefe ve özellikle de insan felsefesi kendini kavram analizlerine kaptırmamalı, sürekli olarak fenomenlerin, dışdünyada varolanların peşinden gitmelidir (Çotuksöken, 1998, s. 11).

Mengüšođlu; insanın varlık yapısında bulunan, başarıları ve eylemlerinde kendini gösteren fenomenleri řu şekilde sıralamaktadır:

- | | |
|--|---------------------------------------|
| 1. Bilme | 10. Kendisini bir şeye verme |
| 2. Yapıp-etme | 11. Çalışma |
| 3. Değerleri duyma | 12. Eğitme ve eğitebilme |
| 4. Tavır takınma | 13. Devlet kurma |
| 5. Önceden görme ve önceden belirleme | 14. İnanma |
| 6. İsteme | 15. Sanat ve tekniği yaratma |
| 7. Özgür olma | 16. Konuşma |
| 8. Tarihsel olma | 17. Disharmonik olma |
| 9. İdeleştirme | 18. Biyopsişik bir varlık olma |

Mengüšođlu'nun birbirleriyle sıkı sıkıya bağlı olduklarını söylediği bu fenomenleri antropoloji bakımından ele almaya çalışacağız. Tüm bu fenomenlerin temelini koyduğu “eğiten ve eğitilebilen bir varlık olarak insan”ı da ayrı bir bölümde ele alacağız.

2.1. Bilen Bir Varlık Olarak İnsan

Mengüšođlu, “bilgi” fenomenini bilgi teorisi ve antropoloji bakımından ele almaktadır. Mengüšođlu, bilgi teorisinin bilgiyi irdelerken, insanın kendisi ile değil, onun bilgisi ile ilgilendiğini belirtmektedir. Oysa bilgiyi insanın varlık yapısının bir parçası olarak ele alan antropolojik yaklaşımda, bilgi ile bu bilginin yaratıcısı ve taşıyıcısı olan insan arasında sıkı bir bađ bulunmaktadır (Mengüšođlu, 1988, s. 61).

Mengüšođlu; bilgi teorisinin bilgiyi sadece özne ve nesne arasındaki bir ilişkidenden ibaret gördüğünden, kendi içinde farklı teorilere bölünebileceğini söylemektedir (Mengüšođlu, 1988, s. 62). İnsanın varlık koşulu olan bilgi, insanın diğer varlık koşulları ile bağlantısı içinde ele alınmakta ve insan için yararı ya da zararı bu şekilde düşünölmektedir. Felsefenin başlangıçlarından, özellikle Aristoteles’ten itibaren felsefenin ilgilendiği sorulardan birinin, “*ne bilebiliriz?*” sorusu olduğunu söyleyen Mengüšođlu, yapısı gereği “bilme eğilimi olan ve bilen” insanın bilgisinin, hayatla olan bağı içinde değerlendirilmesi gerektiğini ifade etmektedir (Mengüšođlu, 1965, s. 16). Mengüšođlu; bilgiyi hayatla yakından ilgisi olduğundan, insanın yaşamak için ve hayatta kalmak için dayandığı temel şart olarak görmektedir (Mengüšođlu, 1965, s. 17). Mengüšođlu, bilginin hayatla olan bağını řu sözlerle dile getirir:

Antropolojide artık bilgi sorusu, bilginin nasıl ve hangi ögelerden olduğu, bilgiye hangi insan yeteneklerinin ve aktlarının katıldığı yahut bilginin hakikat veya hata olup olmadığı üzerinde durmaz; bilginin insanla, insanın varlık yapısı ile olan ilişkisi üzerinde durulur. Bilgi sorusu da şöyle bir şekil alır: Bilgi insan için ne başarır, yani insanın hayatı, hayat-ilişkileri için ne başarır ve bilginin nelerle ilgisi vardır? (Mengüšođlu, 1988, s. 64).

Mengüšođlu, Grek felsefesinin metafizik geleneđine son vererek, bilginin fenomen temelini ilk defa metafizik problemlerden ayıran filozofların I. Kant ve D.

Hume olduğunu belirtmektedir (Mengüšođlu, 1965, s. 17). Bilginin, insanın insan olmasında ve insanın yaşamasını sağlayan her şeyi başarılmasında katkısı olduğunu söyleyen Mengüšođlu, Kant'ın bilginin önemine dair açıkça ifade ettiği görüşlerini şu şekilde dile getirmektedir:

Dođa insanı ne bilgi, ne de başka hazır araçlarla donatmıştır; insan dođa tarafından hazırlanmış yeteneklerle dünyaya gelmemiştir; bunun için de insan sahip olduğu her şeyi kendisi yaratmalıdır; çünkü yabancı bir akıl insan için herhangi bir şey düşünmemiştir; o kendi aklını kullanmak zorunda kalmıştır. Bunun için de insan ne ise, ne olacaksa, neye sahipse veya neye sahip olacaksa, hepsi kendisinin eseridir. Bu da ancak onun emek ve zahmetlerle elde ettiği bilgi sayesinde gerçekleşebilir. İnsan (...) her şeyi bilgisine borçludur (aktaran Mengüšođlu, 1988, s. 64).

Kant'ın da belirttiği gibi, insan bilgi fenomeni sayesinde ihtiyaçlarını gidererek, kendi yaşamını kolaylaştırmakta, aynı zamanda bilgisi sayesinde yaşadığı dünyaya da yararlı olmaktadır. Mengüšođlu, bilgi fenomenini bu nedenle diğer varlık alanları ile bağlantısı içinde değerlendirmektedir. Bilgi fenomenini, başarılarla ilişkisi olduğundan dolayı tarihsellikle ve bilginin bir eylem olmasından dolayı değerler alanı ile birlikte ele almaktadır. Bunlarla ilgili düşüncelerini şu şekilde aktarmaktadır: *“Bilgi, insanın, insan hayatının bir eylemi olabilir ve bu eylem gerçekten insanın öteki eylemlerini canlandırır ve taşır. (...) İnsanın öteki varlık sferlerinden kopmuş bir alan olamaz”* (Mengüšođlu, 1988, s. 65).

Bilgiyi hayatın içinde bir eylem olarak gördüğünü belirten Mengüšođlu, hayatla bilginin karşılıklı etki içinde olduğunu düşünmektedir. Hayatın içinde de yapıp-etmelerimiz olduğundan dolayı, bu fenomeni değerler alanı ile ilişkisi içinde iki yönde açıklamaktadır: 1. Somut bilgi 2. Soyut bilgi. Mengüšođlu'ya göre somut bilgi, insanın somut bütünlüğü ile birlikte yürümektedir, onun önemi varolan şeylere

dayanarak varlık alanları ile olumlu ya da olumsuz bir ilişki içinde olmalarıdır. Mengüsoğlu, somut bilginin hayatla bağlantısı için şu sözleri söylemektedir: *“Bilgi ancak böyle bir durumda hayatla bir ve aynı oluşu meydana getirir; hayatı etkiler, ona yön verir”* (Mengüsoğlu, 1988, s. 65). Mengüsoğlu, soyut bilginin hayatla ilişkisi içinse şu sözleri söylemektedir: *“Soyut hareket eden bir bilgi teorisinin yürüdüğü yol, somut bilginin yürüdüğü yolun karşıtıdır. Soyut bir bilgi teorisi değerlerden, değer ilişkilerinden, hayattan, hayat bağılıklarından konuşmaktan kaçınır”* (Mengüsoğlu, 1988, s. 66). Bu nedenle hayatın bağlarından koparılmamış bilgi, en yalın en doğru bilgiyi vermektedir.

İnsan bir yandan bilgiyi hayatla bağı içinde kullanırken, bir yandan eylemlerinin sonucu olan başarıları ortaya çıkarmaktadır. Bu başarılar hem kendi çağı ile arasında bağ kurmasını sağlamaktadır, hem de başarısını kendinden sonraki kuşaklara bırakmasını sağlamaktadır. İnsan böylelikle hem yaşadığı döneme hem de kendisinden sonraki dönemlere bilgisi sayesinde katkı sağlamaktadır. Bu bizlere bilginin tarihselliğini göstermektedir. Bilginin Dünya’ya yararlı ya da zararlı olduğunu ise, somut bilgilerden hareket etmemiz göstermektedir. Çünkü *“soyut bir bilgi teorisi için hakikat olmak isteyen her bilgi değerlerden yoksundur”* (Mengüsoğlu, 1988 s. 66). Ancak *“hayatla ilgisi olan bir bilgi, değerlerle, taşıyıcısının yapıp-ettiklerini işlediklerini yönetir, hayata bir düzen verir”* (Mengüsoğlu, 1988, s. 66).

Mengüsoğlu’nun bilgi fenomenini özellikle değerler alanı ve tarihsellik ile ilişkilendirmesi ile Çotuksöken’in bilgi dünyası üzerine söyledikleri üzerinde de bir paralellik söz konusudur. Çotuksöken, bilgi dünyasının üç alanın ortak ürünü olduğu belirtmekte ve eklemektedir:

Bu üç alan dışdünya, düşünme ve dilden oluşmaktadır. (...) Düşünme bir işlev olarak tek insan tarafından gerçekleştirilir. (...) Dil içinde olmak bir bakıma toplum içinde olmaktan başka bir şey değildir. İnsan, düşünme ve dile getirme aracılığıyla ancak, dışdünyayı kendisi için ve başkaları için anlaşılır kılabilir (Çotuksöken, 1998, s. 13).

Kant'ın insanın aklını kullanarak bilgi sahibi olması, Çotuksöken'de insanın düşünmesi ve dile getirmesi, Mengüşoğlu'da bilginin tarihsel olması ile Çotuksöken'de insanın dışdünyayla karşılaşması ve onu tüm insanlar için anlamlı kılma uğraşı ise, insanın eylemleriyle, dolayısıyla değerler alanı ile örtüşmektedir.

2.2. Yapıp-Eden Bir Varlık Olarak İnsan

İnsanın akıp giden, süreklilik gösteren hayat durumları içerisinde birçok olay ve kaygı durumları ile karşılaşmakta olduğunu söyleyen Mengüşoğlu, insanın bu durumunu aktif olması ile değerlendirmektedir (Mengüşoğlu, 1988, s. 92).

İnsanı teorik ve pratik yanı ile ele alan Mengüşoğlu, yapıp-etme fenomeninin, etikle olan bağı insanın pratik alanı olarak yorumlamaktadır (Mengüşoğlu, 1965, s. 19). Ancak antropolojik bir yaklaşımda her türlü yapıp-etmeyi de etikle sınırlamanın doğru olmadığını söylemektedir (Mengüşoğlu, 1988, s. 94).

Mengüşoğlu bu nedenle yapıp-etmeleri hem etikle olan bağı içinde, hem de etikten ayrı olarak ele alınması gerektiğinden, bunları üç gruba ayırmaktadır (Mengüşoğlu, 1988, s. 95):

1. İnsanın karar vermesini ya da dolaylı refleksiyonda bulunmasını gerektiren, bir planın, projenin gerçekleştirilmesi, bilim-felsefe, sanat-teknik, etik ve politik alanlar bu gruba girmektedir.

2. İnsan olarak yaşamımızı gerektiren, şartsız olarak bizlerden bir gerçekleştirme bekleyen yeme, içme, barınma, sağlıklı yaşayabilme, giyinme gibi günlük yaşamımızla ilgisi olan durumlar bu gruba girmektedir.
3. Sosyal çevredeki otomatikleşen davranışlar da üçüncü gruba girmektedir.

Mengüşoğlu, insan eylemlerinin gruplandırılmasıyla ilgili olarak şunları söylemektedir:

İnsan eylemlerinin bu gruplandırılması mutlaklaştırılmamalı; onlar birbirinden koparılarak bağımsız gruplarmış gibi düşünülmemelidir. Çünkü onlar arasında sıkı ve içten bir bağ vardır. İnsanın yaşayabilmesi için, bu eylemlerin hepsinin gerçekleştirilmesi gerekir; insan hayatı bütün bu eylemlerin gerçekleşmesine dayanıyor. (...) Bu eylemler hiçbir insan grubunda eksik değildirler; insan hangi kültür çevresi içinde, hangi gelişme basamağı üzerinde bulunursa bulunsun bu durum değişmez; ancak eylemlerin nitelikleri, insan başarılarının düzeyine göre değişir (Mengüşoğlu, 1988, s. 96).

Mengüşoğlu'ya göre, her üç grup arasında da sıkı bir bağ bulunmaktadır. Birinci ve üçüncü gruptaki işleri yapabilmemiz için ikinci gruptakileri yerine getirmiş olmamız gerektiğini söylemektedir (Mengüşoğlu, 1988, s. 95).

Mengüşoğlu'nun ayırdığı üç gruptaki insan da aynı insandır. Her gruptaki yapıp-etme fenomeni, diğer fenomenlerde olduğu gibi, insanın varolmasının koşuludur. İnsan bu aktif olma durumu ile yaşamda başarılar elde ederek kendini gerçekleştirmektedir.

2.3. Değerleri Duyan Bir Varlık Olarak İnsan

Mengüsoğlu, insanın yapıp-etmelerini gruplandırmanın günlük yaşamda yapacaklarımızı bir düzene koymakta önemli olduğunu vurgulamaktadır. Mengüsoğlu'ya göre, bu yapıp-etmeleri düzenleyen insandaki “değer duygusu”dur (Mengüsoğlu, 1988, s. 97). Mengüsoğlu, insanın değerleri duyan bir varlık olduğunu açıklamaya çalışırken, günlük hayattan örnekler vermektedir. Çünkü ona göre, günlük yapıp-etmelerimizin arkasındaki değer duygusu eylemlerimize yön vermektedir. Bu nedenle yapıp-etmeler ve değer duygusu arasında kopmaz bir bağ bulunmaktadır. Mengüsoğlu, insanın eylemleri ve değer duygusu arasındaki ilişkiyi şu şekilde açıklamaktadır:

(...) İnsanın hayatı belli amaçların, hedeflerin, plânların gerçekleştirilmesine bağlıdır. (...) İnsan, içinde bulunduğu sonsuz durumların hakkından gelebilecek bir güce sahip değildir, amaçlarını, hedeflerini, plânlarını bir defada gerçekleştiremez. O halde insan bu durumların içinden nasıl sıyrılabilir, onlarla nasıl başa çıkabilir, nasıl hesaplaşabilir? Bunun için insanın, gerçekleştirilmesi gereken eylemlerini düzenleyen, onları önemine göre sıraya koyan bir organa gereksinmesi vardır. Eylemlerin bir düzeni, bir sıralanması, ancak insanın bir değer organına, bir değer duygusuna sahipse olasıdır (Mengüsoğlu, 1988, s. 97).

İnsanın sayısız eylemleri ve eylem alanları bulunduğunu söyleyen Mengüsoğlu'ya göre, eylemlerin her bir grubuna bir değer grubu karşılık gelmektedir (Mengüsoğlu, 1988, s. 102).

1. Yüksek Değerler: Sevgi, bilgi, doğruluk, masumluk, saflık, dürüstlük, dostluk, hak, haksızlık, adalet, güven, güvensizlik, saygı, inanma, söz verme, şeref, iyi ve kötü, yalancılık gibi her toplumda tanımı aynı olan değerlerdir. Bu değerlerin gerçekleşme şekli değer duygusunun gücüne bağlıdır.

2. Araç Değerler: Yarar, çıkar, kuşku, kıskançlık ve vital değerlerle her türlü maddesel değerler bu gruba girmektedir.
3. Davranış Değerleri: Temelini toplumun sosyal yapısında, ulusların geleneklerinde ve görgü kurallarında bulan değerlerdir.

Mengüşoğlu, burada sözünü ettiği değerlerin insanın eylemlerine yön verdiğini belirtmektedir (Mengüşoğlu, 1988, s. 102). Mengüşoğlu, bu değerlerin farkının eylemlerin niteliğine göre onlara yön vermeleri olduğunu söylemektedir. Örneğin; araç değer alanındaki dolaylı refleksiyonu yüksek değerlerdeki dolaylı refleksiyondan ayıran en önemli özellik her şeyi hesap etmesidir. Burada sözü edilen yön verme, doğa yasalarının doğa olaylarını yönetmesi biçimindeki yön verme değildir. Çünkü insanın yapıp-etmelerinde isteme ve seçme vardır.

Mengüşoğlu, araç değerler ve davranış değerlerinin hem mutlaklaştırılmaması hem de ayrı düşünülmemesi gerektiğini söylemektedir. Mengüşoğlu'ya göre, bu değerler mutlaklaştırıldıklarında ya da birbirinden ayrı düşünüldüklerinde, hayatı iki heterojen alana bölmüş gibi oluruz. Mengüşoğlu'ya göre, yüksek değerler ise, diğer değerler gibi yaşanan toplumun yapısına, kültürüne, eğitim düzeyine göre değişmez ve tüm uluslarda aynıdır (Mengüşoğlu, 1988, s. 105–107).

2.4. Tavır Takınan Bir Varlık Olarak İnsan

Mengüşoğlu, insanın hayat durumları karşısında tavır takınması ile bilgi, aktif olma ve değer duygusu arasında ilişki olduğunu söylemektedir (Mengüşoğlu, 1988, s. 110). Mengüşoğlu'ya göre, insan bilgi sahibi olduğu için aktiftir. Aktifliğinin yönünü değer duygusu belirlemektedir. Değer duygusu ise, insanı hayat durumları

karşısında bir yerde durmasını, bir görüşe sahip olmasını ve başka bir görüşün de karşısında durmasını getirmektedir (Mengüşoğlu, 1988, s. 110).

Mengüşoğlu, insanın hayat durumları karşısında tavır takınma eyleminin, değerler alanındaki gruplandırmalarla yakından ilgisi olduğunu belirtmektedir. Bu değerlerin derecesine göre insan, açık tavır ya da kapalı tavırda bulunmaktadır.

Her ulusta kabul gören ve evrensel olan yüksek değerlerin söz konusu olduğu durumlardaki yapıp-etmelerinde insanın açık tavır takındığını ifade etmektedir. Mengüşoğlu'ya göre bunun nedeni, yüksek değerler tarafından yönetilen yapıp-etmelerin, değişmeyen sağlam bir temelinin olmasıdır. *“Bilgi durumları gözönünde bulundurulan bu objektif durumlar karşısında insanın takındığı tavır açık ve kesindir”* (Mengüşoğlu, 1988, s. 111).

Araç değerler tarafından yönetilen yapıp-etmelerde takınılan tavır ise, kişiden kişiye, ulustan ulusa göre değişiklik göstermektedir. Araç değerlerde kişinin ya da ulusun çıkarı söz konusudur. Bu değerler karşısındaki yapıp-etmeler sübjektiftirler. Bu nedenle buradaki yapıp-etmeler karşısında takınılan tavır kapalı tavidir. Sübjektif kararlar doğrultusunda takınılan bu tavır, kişi ya da ulus için tehlikeli sonuçlara neden olabilmektedir (Mengüşoğlu, 1988, s. 114).

2.5. Önceden Gören, Önceden Belirleyen Bir Varlık Olarak İnsan

Önceden görme ve önceden belirleme kavramlarını antropoloji açısından ele alan Mengüşoğlu, bu kavramların insanın niyetleri, hedefleri, planları ve bunlardan dolayı aktif olma özelliği ile yakından ilgisi olduğunu ifade etmektedir.

Mengüşoğlu; önceden görme ve önceden belirleme fenomenlerinin insanın hayatı açısından önemini tanımlayabilmemiz için, söz konusu tanımları

teleolojizmden ve doğal nedensellikten ayrı olarak ele almamız gerektiğini belirtmektedir (Mengüsoğlu, 1988, s. 117). Mengüsoğlu'ya göre, insanın dışındaki varlıkların insanın yaşamına yön verdiği kaderci anlayışa göre hareket edildiğinde, insan pasif bir varlık olarak yaşamını sürdürmeye devam etmektedir. Pasif devam eden bu yaşamda, karşılaşılan sorunlar, insanın dışındaki varlığa/varlıklara havale edileceğinden, insanın eylemlerinden, bu eylemleri yöneten değer duygusundan söz etmek de mümkün olmayacaktır.

Mengüsoğlu, insanı teleolojizm ve doğal nedenselliği kabul eden görüşten uzaklaştıran ilk filozofun Kant olduğunu söylemektedir (Mengüsoğlu, 1988, s. 117). Kant, konuyla ilgili düşüncelerini şu şekilde dile getirmektedir:

(...) bu yetenek, insanın bütün gücünü harcadığı ve yapıp-etmelerinin koşuludur. İnsanın bütün istekleri (...) önceden görmeye dayanır; insan geçmişe (...) bile gelecekte ne olup biteceğini önceden görmek, zamanın şimdiki boyutunda olup bitenleri anlamak, ona göre karar vermek için döner; çünkü günü gününe yaşamak insana hiçbir onur kazandırmaz (aktaran Mengüsoğlu, 1988, s. 118).

Mengüsoğlu'ya göre, insan bu fenomeni sayesinde geçmişe kök salmaktadır. Geçmiş hiçbir zaman yenilenmemektedir. Şimdi ise, insanı bir yanı ile geçmişe, bir yandan da geleceğe bağlamaktadır. Bu nedenle şimdinin durumu farklıdır (Mengüsoğlu, 1988, s. 121).

Kant'ın da belirttiği gibi, günübirlik yaşamak insan onuruna yakışmamaktadır. İnsan aktif olan, eylemlerde bulunan bir varlıktır. İnsanın eylemlerine yön veren değer duygusu, onun hangi yönde tavır takınacağını belirlemektedir. Bu fenomenlerin de temelinde insanın niyetlerini, hedeflerini ve planlarını gerçekleştirebilmesini sağlayan, önceden görme ve önceden belirleme

fenomeni bulunmaktadır. Bununla beraber, önceden görme ve önceden belirleme fenomeninin işlevini yerine getirmesi de eylemde bulunmaya, değer duygusuna ve tavır takınmaya bağlıdır.

2.6. İsteyen Bir Varlık Olarak İnsan

İnsanda bulunan isteme fenomenini, önceden görme ve önceden belirleme fenomeni gibi tanrısal bir varlığa dayandıran görüşlere karşı çıkan Mengüşoğlu, bu konuda Kant'ın izlediği yoldan gitmektedir. Tarihte ilk kez Kant'ın bu konuda antropolojik bir görüş tarzı ortaya koyduğunu; insanı bütün, otonom bir varlık olarak değerlendirdiğini belirten Mengüşoğlu'ya göre, Kant'ta isteme değer duygusu ile yakından ilgilidir (Mengüşoğlu, 1988, s. 124).

Mengüşoğlu'ya göre, isteme Kant'ta olduğu gibi değer duygusu ile ilişkilidir. Değer duygusu ile birlikte, insanın eylemleri, tavır takınma, öncede görme ve önceden belirleme fenomeni de isteme ile sıkı sıkıya bağlıdır (Mengüşoğlu, 1988, s. 125).

İsteme fenomenini açıklarken en basit günlük eylemlerimiz olan uyku, dinlenme, çalışma gibi hayat durumlarından örnekler veren Mengüşoğlu, her istemenin değer duygusu taşıdığını belirtmektedir. Bu değer duygusunun da yapılan eylemler, alınan kararlar, gerçekleştirilen amaçlar gibi durumlarda kesintisizlik sağladığını ifade etmektedir (Mengüşoğlu, 1988, s. 125).

Mengüşoğlu'nun vurguladığı kesintisizlik durumu sayesinde insan başarılar elde etmektedir. Çünkü isteme hayat durumlarıyla ilgilidir. Bu nedenle sınırları bulunmaktadır. Sınırsız isteme ise arzu etmektir. Mengüşoğlu, insanın başarılarının ve kendini gerçekleştirebilmesinin koşullarından biri olan isteme fenomeni ile arzu

arasındaki farka dikkat çekmektedir. Arzu etme gerçek hayat durumları ile ilgili olmadığından, yapabilme ve gerçekleştirilmeye dayanmamaktadır. Mengüsoğlu'ya göre, sınırsız isteme olan arzu, hayalciliktir (Mengüsoğlu, 1988, s. 128).

2.7. Özgür Bir Varlık Olarak İnsan

Mengüsoğlu, özgürlük fenomenini diğer fenomenlerle olan bağı içinde açıklamaya çalışmaktadır. İnsanı yapıp-etmeleri, değer duygusu, tavır takınması, önceden görüp önceden belirlemesi gibi fenomenlerle ele alan Mengüsoğlu, insanın bunları gerçekleştirebilmesinin nedenini onun özgür bir varlık olmasında görmektedir. Mengüsoğlu, özgürlük fenomeni ve diğer fenomenler arasındaki bu sıkı bağı şu şekilde dile getirmektedir:

(...) İnsan ardı arkası kesilmeyen birçok eylemler içindedir. İnsan onların hepsini birden gerçekleştirmez; çünkü buna insanın ne gücü yeter, ne de böyle bir şey insanın doğal hayatına uygun düşer. İnsanın yapıp-etmelerini düzenleyebilmesi, onları hayattaki önemine göre sıraya koyup gerçekleştirebilmesi için, onun kendisine has bir inisiyatifi olmalıdır. (...) Bu yeteneğini kullanması veya kullanabilmesi için, onun bir olanağa sahip olması gerekir. İşte bu olanak insanın özgürlüğüdür (Mengüsoğlu, 1988, s. 129).

Mengüsoğlu, felsefe tarihinde özgürlük problemini konu edin ilk filozofun Kant olduğunu ifade etmektedir. Kant insanı akıl yanı ve doğa yanı ile ele almaktadır. Özgürlük problemine de bu nedenle iki açıdan yaklaşmaktadır. Akıl yanı ile insan özgürdür ve akıl yasalarına göre hareket etmektedir. Doğa varlığı olan insan ise, doğa yasalarına bağlıdır. Doğa yasalarının yönetimi altında olduğu için de özgür değildir. Kant'a göre akıl yanı ile insan *olumlu anlamda özgürdür*. Doğa yanı ile insan doğa yasalarının denetiminde olduğu için *olumsuz anlamda özgürdür* (Mengüsoğlu, 1988, s. 130).

Mengüšođlu, Kant'ı yaşadığı dönem açısından değerlendirerek, onun bu konuda klasik bir çözüm getirdiğini söylemektedir. Aynı zamanda, Kant'ın yaşadığı dönemde özgürlük problemine eğilmesini, felsefe tarihinde büyük bir adım olarak görmektedir. Ancak, Kant'ı diğer bilim adamları ve filozofların yaptığı gibi insanı iki heterojen alana bölmesinden dolayı eleştirmektedir.

Mengüšođlu'nun felsefi antropolojisine göre, insanın somut bütünlüğü özgürlük alanında da geçerliliğini korumaktadır. Mengüšođlu, antropolojide insanın nedensellik dışı bir varlık olarak görüldüğünü ve değerler tarafından determine edildiğini söylemektedir. Mengüšođlu'ya göre insanın, yapıp-etmeleri araç değerler tarafından yönetilirse özgürlük ortadan kalkmaktadır ya da özgürlük için çok az yer kalmaktadır. Çünkü burada çıkarlar söz konusudur. Yüksek değerler tarafından yönetilen yapıp-etmelerde ise insan, herhangi bir tarafı kollayıp ona göre karar almayacağından, özgürdür. Çünkü yapıp-etmelerini değerlerin kendilerine göre düzenlemektedir (Mengüšođlu, 1988, s. 135).

Mengüšođlu'ya göre, dođa tarafından gelişmeye açık yetenekler tarafından donatılan insan için özgürlük bir *olanaktır* (Mengüšođlu, 1988, s. 132). İnsan yeteneklere sahip olmasını nasıl ki kendi isteğiyle geliştirebiliyorsa, özgürlük olanağını da geliştirebilir. İnsan bu olanağını kullanabilme sayesinde kendi sınırlarını kendi çizebilir ve bu sayede yaşadığı dünyaya yön verebilir.

2.8. Tarihsel Bir Varlık Olarak İnsan

Zamanı fizik ve antropolojik zaman olarak betimleyen Mengüšođlu, dünya ve dođa olaylarının içinde olup biten fizik zamanın süresinin her yerde aynı olduđunu belirtmektedir. Mengüšođlu'ya göre, yařam bir oluş içindedir (Mengüšođlu, 1988, s. 140).

Farklı yönlerden ve bağılıklardan hareketle tarih fenomenini ele alan Mengüsoğlu'ya göre, tarih bir yandan insan eylemleriyle, bu eylemlerin sonunda gerçekleşen başarıların, öte yandan, insanlar, toplumlar, topluluklar arasında olup biten olayların bilgisidir (Anđ, 2006, s.99).

Aktifliğini somut bir şekilde gösterdiği yapıp-etmeleriyle bu oluşa yön veren insan yaşamında dün, bugün, yarın diye anılan üç boyutlu bir zaman dilimi oluşmaktadır. Her ne kadar dün, bugün, yarın ya da geçmiş, şimdi, gelecek gibi içinde zamanı bildiren özellik taşıyan bu kavramların oluşması ve sürekliliği insandan bağımsız bir biçimde gerçekleşse de, Mengüsoğlu'ya göre insan yapıp-etmelerini, bunların ürünlerini, başarılarını bu üç boyutlu zamanın içine yerleştirmektedir (Mengüsoğlu, 1988, s. 141).

Mengüsoğlu, insanın üç boyutlu zaman içindeki yapıp-etmelerinin ve başarılarının tarihsel varlık alanını oluşturduğunu ifade etmektedir (Mengüsoğlu, 2005, s. 158). Bu alana tarihsel varlık alanı denilmesinin nedenini ise şu sözlerle açıklamaktadır:

(...) bir yandan bu alanın insan grupları, sosyal birlikler arasında olup biten olayların alanı olması; öte yandan bütün insan eylemleri sonucunda ortaya çıkan başarıların bu alanın içinde yer alması ve bütün bunları da oluş ve gelişme içinde bulunmasıdır (Mengüsoğlu, 2005, s. 158).

Mengüsoğlu, insan toplumları, sosyal birlikler arasındaki ilişkiler, olaylar, her çeşit insan başarıları bir bütün olarak görüldüğü zaman, tarihsel varlık alanının bir bütün olarak ele alınabileceğini vurgulamaktadır. Çünkü ona göre, “*tarihsel varlık alanı, insanla, insan eylemleriyle ortaya çıkar*” (Mengüsoğlu, 2005, s. 160).

T. Anđ'a göre Mengüşoğlu, insanın tarihsel varlık olmasında iki önemli noktayı dile getirmektedir. Bunlardan birincisi, içinde felsefenin de yer aldığı bilgi üretmedeki sürekliliğini somut örneklerle anlaşılır kılmak; ikincisi de bütün bu başarıların gerçekleşmesinin teklerin ya da ulusların işi olmadığını göstermektedir (Anđ, 1997, s. 27).

Mengüşoğlu'ya göre, insanın tarih karşısında gerçekleştirdiği eylem ve takındığı tavır ne olursa olsun, insan tarihselliği nasıl kavransa kavrasın, onun eylemleri ve tavırları tarihselliği ortadan kaldıramamaktadır. Çünkü "*tarihin oluşu durmaz, tarihin oluşu, akışını sürdürür*" (Mengüşoğlu, 1988, s. 146). Tarihin akışını sürdürmesini sağlayansa *antagonizmdir*. Antagonizm insan topluluklarını birbirleriyle çatışan bir duruma getirmektedir. Her topluluğun özel ideleri, özel ilgileri farklılık gösterdiğinden, topluluklar sürekli çatışma halinde varlıklarını sürdürmektedirler. Mengüşoğlu'ya göre, bu insan toplulukları aynı idelerle ve aynı ilgilerle hareket etmiş olsalardı ve onların aralarında antagonizm olmasaydı, tarihsel oluşun duraklaması zorunlu olurdu (Mengüşoğlu, 1988, s. 147). Mengüşoğlu; topluluklar arasındaki bu antagonist durumun tarihsel niteliğinden dolayı ortadan kaldırılamayacağını, ancak bu çatışmanın hafifletilebileceğini şu şekilde ifade etmektedir:

İnsanın yapıp-etme alanlarında meydana gelen tarihsellik, ne yapalım ki bir kez antagonist bir niteliğe sahiptir. Gerçi tarihselliğin bu doğası değiştirilemez; fakat onun sertliği katlığı çekilebilir bir hale getirilebilir; buna da ancak karşıtlıkları sivrilterek değil, onları trpyerek varılabilir. Bu da ancak belli bir dereceye kadar insan için olasıdır; ve tarihselliğin insana yüklediği insansal dev de budur (Mengüşoğlu, 1988, s. 149).

İnsan zamanın akışına etkide bulunamamaktadır. Yapıp-etmeleri ve tavır takınmalarıyla ve akıp giden zamanın içinde öznesi olmasıyla, tarihselliğin bir bütün

olarak algılanmasına etkide bulunabilmektedir. İnsan böylelikle, tarihsel olanı bütün olarak görebilecek ve tarihsel alanı kendi bütünlüğünden yola çıkarak antropolojik bir temele oturabilecektir. Antropolojik tarih algısıyla, geçmiş, şimdi ve gelecek alanlarında da yenilgilerini ve başarılarını objektif bir şekilde kabullenerek aktarabilecektir.

2.9. İdeleştiren Bir Varlık Olarak İnsan

İnsan yaşadığı üç boyutlu tarihsel süreç içinde eylemlerine değerler tarafından yön vermektedir. Sanat, teknik, bilgi, politika yapma gibi eylemlerini gerçekleştirmeye ve şekil kazandırmaya çalışmaktadır. İnsanın tüm bu gerçekleştirmelerinin ardında değerler bulunmaktadır. Bu değerler sayesinde yaşadıklarına anlam vermeye çalışan insan bunları ideleştirmektedir. Mengüşoğlu'ya göre, real durumları ideleştirmek, onlara anlam vermek, insanın varlık yapısından kaynaklanmaktadır. *“Çünkü real durumlara uygulanan yapıp-etmeleri ideleştiren ve böyle bir yeteneği olan biricik varlık, insandır” (Mengüşoğlu, 1988, s. 152).*

Mengüşoğlu'ya göre, ideleştirme, gerçek hayat durumları karşısında insanın umudunu kaybetmemesi ve içinde bulunulan durumları somut bir biçimde değerlendirebilmesi açısından önem taşımaktadır. Mengüşoğlu'ya göre, insan, içinde bulunduğu herhangi bir çaresizlik durumunda yaşadıklarının anlamını sorgulamayı ideleştirme sayesinde yapabilmektedir (Mengüşoğlu, 1988, s. 151).

Mengüşoğlu, ideleştirme fenomeninin insanın varlık yapısında doğal bir halde bulunduğunu belirtmektedir. Hayat bir akış içinde varlığını sürdürmektedir. İnsan da bu akışın içinde sıradan günlük olaylar ya da gelecekte yapılması planlanan bir iş için düşünüp, anlam verme çabasına girmekte ve ideleştirmektedir.

Mengüšođlu'ya göre, “*anlam vermek, ideleřtirmek insanın hayat sferiyle eylem sferiyle ilgilidir*” (Mengüšođlu, 1988, s. 152).

Mengüšođlu'ya göre, her eylem gerçekleştirilmesi gereken değerler tarafından yönetilmektedir. Bu değerler ister yüksek, isterse araç değerler grubuna ait olsunlar, her iki değer grubu da bu eylemin gerçekleştirilmesi için ona yön vermekte ve insanın bütün gücü ile ona sarılmasını istemektedir (Mengüšođlu, 1988, s. 152). Mengüšođlu'ya göre, insanda anlam verme çabası ve ideleştirme fenomeni bulunmasaydı, tarihselliğin ve dolayısıyla yaşanılanların bir anlamı olmayacaktı. Böyle bir durumda insanın yenilgileri, çaresizlikleri ve başarıları da söz konusu olmayacaktı.

2.10. Kendisini Bir Şeye Veren Bir Varlık Olarak İnsan

İnsanın tüm fenomenlerinin birbirine bağlı bir örgü şeklinde olduğunu belirten Mengüšođlu'ya göre, bu bağlılık insanın varlık yapısının somut bütünlüğünden kaynaklanmaktadır (Mengüšođlu, 1988, s. 159).

Mengüšođlu, fenomenler arasındaki bağlılığı sağlamada ve onları sürdürmede insanın yapıp-etmelerine yön veren değer duygusunun, bir Őeyi isteme ve bir Őeyi amaç edinerek kendini verme fenomeninde de etkili olduğunu ifade etmektedir (Mengüšođlu, 1988, s. 159). Çünkü insanın kendisini bir Őeye vermesi, yapıp-etmelerine bir anlam vermesini ve bir değer görmesini gerektirmektedir. Anlam verme ve ideleştirme arasında sıkı bir ilişki olduğunu vurgulayan Mengüšođlu, ideleştirmede insanın anlamlı bir Őeyi anlamsız olarak görebilmesinden dolayı, aldanabileceğini dile getirmektedir. Oysa kendisini bir Őeye veren insanda bu fenomen açık olduğundan, böyle bir aldanma söz konusu olmamaktadır.

Mengüšođlu; kendisini bir Őeye verme ya da vermeme fenomeninin açık bir fenomen olmasını, insanın isteme ve sevme özelliği ile ilgili olmasına bağlamaktadır (Mengüšođlu, 1988, s. 160). Mengüšođlu bu durumu hayat durumlarıyla açıklamaktadır. Ona göre bir insan işini severse, onu yapmak ister. Böylece kendini o işe verir. İşini seven insan, işini yapıp bitirir ve bu iş onun sırtında yük olmaz.

Mengüšođlu, değerler ve kendisini bir Őeye verme fenomeni arasındaki ilişkinin insanın özgürlüğünü etkilediğini belirtmektedir. Mengüšođlu'ya göre insan, araç değerler tarafından yönetilen eylemlerin sonuçlarına göre hareket etmektedir. Yüksek değerler tarafından yönetilen eylemlerdeyse, insan bir yerde ne düşünüyor ve ne hissediyorsa başka bir yerde de bu düşünme ve duygusu aynı kalmaktadır. Mengüšođlu, bu durumu Őu şekilde açıklamaktadır:

Araç değerler sferinde insan, eylemlerine kendisini sonuna kadar, artıksız verir; onlar da kaybolup gider, ona özgürlük bırakmaz. Çünkü özgürlük yalnız yüksek değerler tarafından yönetilen değerlerde vardır. Bu nedenle araç değerler sferinde sürekli bir doymama, bir huzursuzluk vardır. (...) Yüksek değerler sferinde ise insanı bütünlüğü ile kavrayan bir iç dinginlik, bir doyunluk vardır. (...) Böyle bir insan, ister güneşin batışını bir hapishanenin penceresinden, isterse sarayın penceresinden seyretsin, onun için bir fark yoktur (Mengüšođlu, 1988, s. 161).

Mengüšođlu, üçüncü deđer grubunda ise, durumun araç deđerler tarafından yönetilen yapıp-etmelere benzediđini dile getirmektedir. Buradaki yapıp-etmeler sosyal çevrenin etkisiyle şekillenmektedir (Mengüšođlu, 1988, s.164).

İnsan hayatı, kendi eylemlerinin kesintisiz devam etmesine bağlıdır. Bu özellik insanın tarihselliğinin ve insanın varlık yapısının niteliğidir. Bu nedenle, kendini bir Şeye verme fenomeni, insan eylemlerinin sürekliliğini sağlayıp, insanın yaşadığı hayata anlam vermesi bakımından önemlidir.

2.11. Çalışan Bir Varlık Olarak İnsan

İnsanın hayatta kalabilmesi için beslenmesi, barınması, giyinmesi, kendi kuşağına ve sonrakilere katkı sağlayabilmek üzere, sanat ve teknik gibi alanlardan bilgi bağlamında beslenmesi gerekmektedir. İnsanın bunları yapabilmesi için, varlık yapısında bulunan fenomenin açığa çıkması gerekmektedir. İnsandaki bu fenomen “çalışma”dır.

“Çalışma”yı, insan olmanın varlık koşullarından biri olarak değerlendiren Mengüşoğlu, insanın hayattaki başarılarının temelini de çalışma fenomenine dayandırmaktadır. Mengüşoğlu’ya göre, “*çalışma, insanın özel eylemidir. (...) Çalışma, hedefler, amaçlar, planlar tarafından yönetilen bir olay, yani amaçlı bir aktiftir*” (Mengüşoğlu, 1988, s. 167).

Mengüşoğlu, çalışma fenomenini iki açıdan ele alarak, amaçlar tarafından yönetilen çalışma fenomeni ile değerler alanı arasındaki bağı açıklığa kavuşturmuştur. Yüksek değerler tarafından yönetilen *anlamlı çalışma*, çalışmanın gerçekleştiricisini sevindirmektedir. Bu duygu durumunda çalışmasını gerçekleştiren insan için, bu çalışma şekli onun varlık tarzı olmaktadır ve insan bu varlık tarzının dışına çıktığı zaman bir eksiklik duymaktadır (Mengüşoğlu, 1988, s. 168). *Anlamdan yoksun* olan çalışma tarzı ise, araç değerler tarafından yönetilen ve sadece iş bitirmeye dayalı bir çalışma tarzıdır (Mengüşoğlu, 1988, s. 169).

İnsanın kendi kuşağına ve sonraki kuşaklara, kazanımlarını bırakabilmesinin en önemli koşullarından biri olan çalışma fenomeni, yönelinen işte çıkar gözetilmediği zaman, insanın kendisi için ve yaşadığı dünya için daha anlamlı bir özellik kazanacaktır.

2.12. Eğiten ve Eğitilebilen Bir Varlık Olarak İnsan

Mengüsoğlu'nun eğitim fenomeni ile ilgili düşünceleri üçüncü bölümde ayrıntılı olarak ele alınacaktır.

2.13. Devlet Kuran Bir Varlık Olarak İnsan

İnsanın eyleyen bir varlık olması, onun bilim, sanat, teknik, felsefe gibi alanlarda başarılar elde etmesini sağlamaktadır. İnsan yapıp-etmelerini amaçlarına göre tasarlayıp düzenlerken, aynı zamanda üç boyutlu tarihsel sürecin içinde bunları anlamlandırmakta ve ideleştirmektedir. Yapıp-etmelerini değer duygusuyla ideleştiren insan, eylemlerin kesintisizliğini çalışma fenomeni sayesinde sağlamaktadır. Mengüsoğlu'ya göre, "insan bütün bunları bir sosyal birlik meydana getirmek ve devlet kurmak yeteneğine borçludur" (Mengüsoğlu, 1988, s. 184).

Mengüsoğlu, insanın sosyal birlik kurabilmesini ve onu geliştirebilmesini, insanın disharmonik varlık yapısının sağladığını belirtmektedir. Mengüsoğlu'ya göre, varlık yapısı nedeniyle iyilik, kötülük, sevgi, nefret, adalet, adaletsizlik, hak, haksızlık gibi iki kutuplu duygulara sahip olan insanın bu durumu, devlet kurabilmesinin temel koşulu olarak görülmektedir (Mengüsoğlu, 1988, s. 185).

Mengüsoğlu, insanın iki kutuplu yapısını Kant'ın antagonizm kavramıyla açıklamaya çalışmaktadır. Kant'a göre antagonizm, "insanlarda birleşmek istemeyen birleşme"dir (aktaran Mengüsoğlu, 1988, s.185). İnsanın doğasında, hem birlikte yaşamaya karşı bir direnme, hem de birleşmek eğilimi bulunmaktadır. İnsan akıp giden yaşam içinde kararlar alıp, bunları uygulamaya ve kendisine düzen kurmaya çalışmaktadır. Bir yandan çevresine direnen, bir yandan da düzen kurmaya çalışan insanın sahip olduğu değer duygusu, onun iyi ile kötüyü, haklı ile haksızı ayırabilmesine yardımcı olmaktadır. Değer duygusu değer gruplarının yer

değiştirmesinden dolayı aldanabilmektedir. Mengüşoğlu'ya göre, böyle bir durumda başvurulabilecek bir güç sahibine ihtiyaç bulunmaktadır. “İşte böyle bir güç sisteminin varlık-tarzı devlettir” (Mengüşoğlu, 1988, s. 186).

Mengüşoğlu, insanın varlığını sürdürebilmesinde devletin rolünü antropolojik açıdan şu şekilde ifade etmektedir:

Antropoloji için önemli olan şudur: İnsan gibi disharmonik bir varlık, devlet olmadan, devlet gibi bir varlık-formuna dayanmadan varolmaz. (...) Devletin üstünde bulunduğu basamağın düzeyinin yüksek ya da alçak olması da önemli değildir. Önemli olan yalnız ve sadece şudur: Her toplumda ne kadar ilkel olursa olsun, devlet adını alan bir kuruluşla karşılaşırız. Bundan dolayı devlete insanın varlık-koşulu adını veriyoruz (Mengüşoğlu, 1988, s.188).

Devlet iki anlamda insanın varlık koşuludur. Bir yandan devlet, toplumun varolan varlık koşullarına dayanır; diğer yandan devlet öteki varlık koşullarının yardımcıısı, geliştiricisi, yöneticisi ve koruyucusudur. Bunlarla birlikte; devlet insanın yaşamını sürdürebilmesinin koşullarından biriyken, insanın iki kutuplu disharmonik yapısı da devletin real taşıyıcısıdır. Bu nedenle, insanın varlığını sürdürebilmesiyle devletin varlığını sürdürebilmesi arasında organik bir bağ bulunmaktadır.

2.14. İnanan Bir Varlık Olarak İnsan

İnanma fenomeni, hem günlük hayattaki akışın içinde açıkça görünmesi nedeniyle farkına varmadığımız, hem de bir yanıyla yüksek değerler örgüsü olması nedeniyle, diğer insanlarla aramızdaki bağlılıkta ve gelecekle kurduğumuz bağda, onu tasarlamada dayanağımız olan bir fenomen olarak karşımız çıkmaktadır.

İnanma fenomeninin de diğer fenomenler gibi değerler alanıyla yakından ilgisi bulunmaktadır. Mengüşoğlu'ya göre, araç değerler alanında insanlar arasındaki ilişkiyi düzenleyen devlet yasaları, inanmanın pratik hayattaki önemini

göstermektedirler (Mengüšođlu, 1988, s. 197). Gün içinde birisiyle buluşmak için bir saat kararlaştırmak ve o saatte buluşulacak yere gitmek gibi günlük hayattan örnekler de inanma fenomeninin pratik hayatta bazen bir refleksiyona dayanmadığını göstermektedir. Mengüšođlu'ya göre, sevgi, sadakat, dürüstlük, saygı, doğruluk, dostluk ve benzerleri gibi yüksek değerlerin gerçekleşmesi, taşıyıcısının değer duygusuna bağlıdır (Mengüšođlu, 1988, s.197).

İnanma fenomeni aynı zamanda, geleceği tasarlayıp düzenleyebilmede de kendisini göstermektedir. İnsanların ve toplulukların varolabilmeleri, varlıklarını koruyabilmeleri ve sürdürebilmelerinde, inanma fenomeni ile önceden görme ve önceden belirleme fenomeni arasında sıkı bir bağ olduğu görülmektedir. Mengüšođlu'ya göre, bir insanın yaşamda kendini var edebilmesi, eylemlerine, eylemlerini yöneten değer duygusuna, çalışıp üretmesine, işini sevmesine ve inanmasına bağlıdır. İnsan, tüm bunları yaparken önceden görme ve önceden belirleme fenomeni, onun bu yapıp-etmelerine yön vermektedir. İnsan içinde bulunduğu durumu değerlendirirken ya da gelecek için planlar tasarlarlarken, önceden görme ve önceden belirleme fenomeni sayesinde bu değerlendirmeleri ve planları yapmaktadır. İnsan bu fenomen sayesinde planlarını gerçekleştirebileceğine inanmakta ve kesintisizlik içinde yaşamına devam etmektedir. Mengüšođlu bu durumun uluslar için de geçerli olduğunu düşünmektedir.

Mengüšođlu insanın beklenilmeyen, kendisinin de neden olmadığı olaylar tarafından kenara itildiği durumlarda, bu insanların kendilerini hiçbir şeye inanmamakla tanımladıklarını söylemektedir. Mengüšođlu, bu insanların hayattaki davranışları üzerinde durulduğunda, bu insanların inançsızlığının sınırsız olmadığını,

onları hayatta tutan herhangi bir şeye inandıklarını söylemektedir (Mengüsoğlu, 1988, s. 199).

İnanma fenomeni, insanın hayatta kendini güven içinde hissedebilmesi için önemli bir fenomen olarak görülmektedir. Herhangi bir fenomenin diğerine üstünlüğü söz konusu olmamaktadır. Kimi insanda ya da ulusta bu inanç zayıflayabilmekte, ancak eksikliği görülmemektedir.

2.15. Sanatın Yaratıcısı Olarak İnsan

Antropoloji insanın bütün başarılarını, onun eylemlerinin bir ürünü olarak görmektedir. Mengüsoğlu'ya göre sanat da insanın diğer aktiviteleri gibi bir eylemdir (Mengüsoğlu, 1988, s. 204).

Sanat için insan varlığı somut hayat olarak görülmektedir. Çünkü insan hayatı devingen bir akış içinde sürüp gitmektedir. İnsanın kendinden önceki kuşakların başarılarını devralarak, onlarla hesaplaşması ve bu başarılarla kendi deneyimlerini de katarak yoluna devam etmesi ona bir yük getirmektedir. Bu hesaplaşmaların nedeni, her kuşağın yaşadığı dünyanın farklı bir nitelikte olmasıdır. Mengüsoğlu'ya göre, “bu başkalık sanat bakımından işlenir ve şekil kazanır” (Mengüsoğlu, 1988, s. 204).

Sanat; insanın istemesini, fikirlerini, niyetlerini, insanın doğa ile olan ilişkisini açığa çıkardığı bir alandır. Mengüsoğlu'ya göre sanat, insanın varlık alanı ve bununla ilgisi olan her şeyle uğraşmaktadır. Sanat, insanın hayatından etkilenmekte ve insanın hayatını tiyatro, sinema, müzik, edebiyat gibi alanlarda etkilemektedir. Hayat durumlarını etkileyen, aynı zamanda onlardan etkilenen sanat, insanın varlığının devamını sağlayan fenomendir. Mengüsoğlu'ya göre sanat, insanın günlük hayatta göremediği yalın şeyler, olaylar karşısında gözünü açmakta, onların

anlam dolu yanlarını göstermektedir (Mengüsoğlu, 1988, s. 207). Bu nedenle sanat, insanı günlük işlerin, küçük ve büyük kaygıların, hayatın, realitenin katılığının üstüne çıkarmaktadır.

2.16. Konuşan Bir Varlık Olarak İnsan

Mengüsoğlu, dil fenomenini, insan fenomenleri adıyla anılan tüm fenomenlerin merkezine koymaktadır. Mengüsoğlu, fenomenler arasında hiyerarşik bir düzen görmemesine rağmen, dilin bu derece önemli olmasının nedenini tarihsellikle ve insan başarılarıyla olan ilişkisinde görmektedir.

Mengüsoğlu'ya göre dil, insan dünyası için taşıyıcı bir rol oynamaktadır. Mengüsoğlu dil ile ilgili görüşünü şu şekilde ifade etmektedir:

Dil olmadan insan ne bilgi, teknik, sanat gibi başarıların yaratıcısı olabilirdi, ne de onun yapıp-etmesi, değer duygusu, çalışması, özgürlükleri vb. kendisi için bir anlam ifade edebilirdi. O zaman insan tek olarak kendi kendisine kalacak, kendi süje sferi içine kapanıp kalan bir varlık olacaktı (Mengüsoğlu, 1988, s. 212).

Mengüsoğlu'nun da belirttiği gibi insan başarıları, insan yeteneklerinin gelişmesi, dilin gerçekleştirdiği işlevlere dayanmaktadır. Bundan dolayı ontolojik temelli antropoloji, dil fenomenine çok önemli bir yer vermektedir. Çünkü insanla ilgili olan her şey dille aktarılmaktadır. Mengüsoğlu; dilin insan yaşamındaki bu özel yerinin, hayvanla insan arasındaki varlık farkını da açıkça belirlediğini söylemektedir (Mengüsoğlu, 1988, s. 213).

Dil; insanla insan, insanla doğa arasındaki ilişkinin saptanmasını sağlamaktadır. Mengüsoğlu'ya göre, insan gördüğü, işittiği, düşündüğü, hissettiği, bildiği, anladığı, niyet ettiği her şeyi, gerçekleştirmiş ve gerçekleştirmekte olduğu şeyleri başka insanlara dili ile bildirmektedir (Mengüsoğlu, 1988, s. 214).

Dilin, insanın diğer insanlarla iletişim kurmasını sağlama özelliği, insanın i hayatında rahatlık duymasına da etki etmektedir. Dil aynı zamanda, insanın kavramlar oluşturabilmesini de sağlamaktadır. Kavramların insan yaşamındaki önemi ise, insanlar arasında ortak bir alan oluşturmalarıdır. Mengüşoğlu'ya göre kavramlar, dünyaya ait olan bilgiye herkesin ulaşabilmesini sağlayacak ortak alanlardır. Mengüşoğlu, bilgi ile kavram dili arasındaki ilişkiyi şu şekilde açıklamaktadır:

İnsan bilgisi ancak kavram dili sayesinde ortak bir sfer, genel ve insanlararası bir sfer meydana getirir. Dilin bu işlevi olmadan ne bir araştırma, ne bilim ve felsefe, ne de bir ilerleme olabilirdi. Bilginin hayata uygulanması da ortadan kalkardı (Mengüşoğlu, 1988, s. 217).

B. otuksöken, bilgi ile dil arasındaki ilişkiyi şu şekilde dile getirmektedir:

Bilgi dünyası üç alanın ortak ürünüdür. Bu üç alan dış dünya, düşünme ve dilden oluşmaktadır. (...) dil içinde olmak bir bakıma toplum içinde olmaktan başka bir şey değildir. İnsan, düşünme ve dile getirme aracılığıyla, dışdünyayı kendisi için ve başkaları için anlaşılır kılabilir (Çotuksöken, 1998, s. 13).

Dil sayesinde insan, bütün varolan şeyler hakkında bilgiye erişmektedir. Dil aynı zamanda üç boyutlu zamanın boyutları arasında bir bağ kurmakta ve insan başarılarının kuşaktan kuşağa aktarımını sağlamaktadır. Dilin belirtilen tüm özellikleri, insanla hayvan arasında bulunan varlıksal farkı ortaya çıkarmaktadır.

2.17. Biyopsişik Bir Varlık Olarak İnsan

Mengüşoğlu; insanı sadece bir özelliği ile ele alan psikoloji, biyoloji, sosyoloji gibi bilimleri eleştirerek, insanın bir özelliği ile tanımlanması görüşünün ontolojik temelli felsefi antropolojiyle ters düştüğünü ifade etmektedir. Aynı

zamanda din temelli görüşlerin de, ölümlü dünya ve ölümsüz dünya gibi kavramlar kullanarak insanı dual bir varlık olarak kavradıklarını belirtmektedir (Mengüşoğlu, 1988, s. 224).

Mengüşoğlu'ya göre, insanın bir *bios* ve *psychesi* bulunmaktadır. Bunlar arasındaki bağlılık bir eklenti değil, birbirinden ayrılmayan bir bütündür (Mengüşoğlu, 1988, s. 224).

İnsana antropolojik açıdan yaklaşan ve bu şekilde tanımlayan Mengüşoğlu'ya göre, insanın biyopsişik varlığının anlamı, onun tüm fenomenleri ile ontik, somut bir bütünlüğe sahip olmasıdır (Mengüşoğlu, 1988, s. 229).

Mengüşoğlu'ya göre, insanın başarıları, yapıp-etmelerinin ürünleri, insan fenomenleri ve yeteneklerinin her türü, temelini ne sadece onun *biosunda*, ne de sadece onun *psychesinde* bulmaktadır, tersine bu temel onun biyopsişik bütünlüğünde bulunmaktadır (Mengüşoğlu, 1988, s. 229). Mengüşoğlu, biyopsişik varlıkla ilgili olarak şunları dile getirmektedir:

İnsanı yalnız bir *geist*, bir akıl, bir düşünme, bir ruh varlığı olarak görmek büyük bir yanılgıdır. İnsan ne ise, biyopsişik bir bütün olarak odur. Beden ve ruh birbiriyle o derece kaynaşmış, o derece birleşmiştir ki, somut insandan söz edildikçe, onların birbirinden ayrılmasına olanak yoktur (Mengüşoğlu, 1988, s. 229).

İnsanı somut bir bütün olarak görmek ve incelemek, onu ruhsal ve bedensel olana bölmeden, kendi varlık koşullarıyla birlikte kavramak demektir. İnsanın tüm fenomenleri ve başarıları, insanın antropolojik açıdan ele alınmasıyla mümkündür.

2.18. Disharmonik Bir Varlık Olarak İnsan

Mengüšođlu, disharmoni kavramını insanın iki kutuplu olmasıyla açıklamaktadır.

Mengüšođlu'ya göre, insan varlık yapısından dolayı iyi ve kötü, suçluluk ve suçsuzluk, haklılık ve haksızlık, adalet ve adaletsizlik gibi niteliklerle donatılmıştır. Mengüšođlu, Kant'ın antagonizm olarak ele aldığı bu kavramın, insanın kendisiyle ve doğayla olan çelişmelerinde ortaya çıktığını ifade etmektedir (Mengüšođlu, 1988, s. 185).

İnsanın disharmonik durumlarla karşılaşması, temelini insanın değer duygusunda bulmaktadır (Mengüšođlu, 1988, s. 290). İki kutuplu durumların arasında kalan insanın bu durumlardan sıyrılması değer duygusu sayesinde olmaktadır.

İnsanın böyle bir varlık yapısına sahip olması yaşamın tek düze olmamasını ve insanın başarılar elde edebilmesini de beraberinde getirmektedir. Mengüšođlu, bu ikiliğin insanda eksik olmadığını ve insanın başarılar elde etmesine olanak sağladığını şöyle ifade etmektedir:

(...) Bu gerginlik insanı ardı arkası gelmeyen yapıp-etmeler, eylemler içinde bulundurur. İnsandaki bu gerginlik büyük çapta ya da küçük çapta olabilir. Bundan dolayı da insanın başarıları da büyük çapta ya da küçük çapta olur. Fakat böyle bir gerginliğin eksikliğinden konuşulamaz. Çünkü bu gerginlik, temelini insanın disharmonik varlık yapısında bulur (Mengüšođlu, 1988, s. 291).

İnsan varlık yapısında disharmoni fenomenine sahip olmasaydı, yaşam tek düze gidecek, herkes aynı şekilde düşünecekti. Böyle bir durumda insanların ve ulusların tarihselliğinden, gelişiminden, başarılarından söz edilmeyecekti.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

3.1. Takiyettin Mengüşoğlu’da Eğitim Fenomeni

Tarihsel akışın içinde kendini değişik biçimlerde gösteren “insan-dünya-bilgi” ilişkisinin bir türüne eğitim adını vermekteyiz (Çotuksöken, 2009, s. 75). Eğitim genel anlamıyla insanı kültürel hayata hazırlayan sosyal süreçleri içerdiğinden, çağlar boyunca birçok düşünür ve eğitimbilimci eğitime dair teoriler ortaya koymuşlardır (Gutek, 2006, s. 5). Teorilerle açığa çıkan ilkeler sonucunda bir dizi eğitim felsefesi akımı ortaya çıkmıştır. Bu teoriler belirlenirken, eğitimin dayandığı ya da dayanması gerektiği temeller üzerinde durulmamıştır. Çotuksöken’e göre, eğitim bağlamında söz konusu olan “insan-dünya-bilgi” terimleri ve bu terimlerin ardındaki kavramlar üzerinde durmak büyük önem taşımaktadır (Çotuksöken, 2009, s. 75). Mengüşoğlu’nun eğitim fenomenine dair görüşlerini irdelerken, Çotuksöken’in belirttiği “insan-dünya-bilgi” ilişkisini diğer fenomenlerle ve hayat durumlarıyla etkileşimi temelinde görmekteyiz.

Kavram araştırmalarında fenomenolojik bir yöntem uygulayan Mengüşoğlu, bu araştırmalarda betimlemelerden, somut hayat durumlarından yararlanmakta; fenomenlerin gerçek yapısını, niteliğini ortaya çıkarmaya çalışmaktadır. Kavramları da felsefi antropoloji açısından araştırmakta ve incelemektedir. Eğitim kavramına yaklaşımı da bu şekildedir. Bu nedenle Mengüşoğlu’nun eğitime yaklaşımı, insanın

varlık koşulları olan fenomenler ve somut hayat durumlarıyla bağından dolayı dışdünya, düşünme dünyası, dil⁶ bağlamında ele alınacaktır.

3.1.1. Mengüşoğlu'da Eğitim ve Dışdünya Arasındaki İlişki

Mengüşoğlu, eğitim ve eğitilebilme fenomenini tanımlarken Kant'ın “insanın doğaya fırlatılmışlığı” ve “olanaklar varlığı olan insan”, Scheler'in “insanın plastisitesi”⁷ kavramlarından yararlanmıştır. İnsan, doğayla karşılaşması sonucu doğayı, doğayla ilişkisi sonucu da kendini keşfetmeye başlamıştır. Doğayı tanımak, uyum sağlayabilmek, özelliklerini keşfederek kendini geliştirmek, insanın dışdünyayla olan ilişkisinden doğmuştur. Mengüşoğlu, bu türden bir ilişkide eğitimin önemli bir yer kapladığını, kendinden önceki filozofların fikirlerinden yola çıkarak açıklamaya çalışmaktadır.

Mengüşoğlu, Kant'ın eğitim üzerine yaptığı saptamaları şu şekilde dile getirmektedir:

İnsan ancak eğitim sayesinde insan olur. İnsanda önceden bulunmayan bu niteliği, eğitim gerçekleştirir. Çünkü insanın doğal niteliklerinin gelişmesi kendiliğinden olup bitmez; doğa insana hazır yetenekler vermemiştir; insanı sahip olduğu yeteneklerin, olanakların çekirdekleriyle donatmış, onları geliştirmeyi insanın kendisine bırakmıştır. Doğa insanı dünyaya fırlatmış ve sanki ona şunu söylemiştir: Eğer sen, günün birinde, bir başarıya, bir mutluluğa erişersen, bunu başka bir kuvvete, başka bir varlığa değil, yalnız ve yalnız kendine borçlu olacaksın. En alt basamakta kalman da, en üst basamağa çıkman da, senin kendi eserin olacak, başka

⁶ B. Çotuksöken, *Felsefi Söylem Nedir?*'de, çeşitli düzlemlerde kendini gösteren varolanlar arasında -dışdünyada, düşünmede, dilde- farklı ilişkiler kurulabileceğini belirtmektedir (Çotuksöken, 2000, s. 17).

⁷ “Plastisite” kavramı insanın eğilip bükülebilmesini, şekil alabilmesini imler.

bir kuvvetin, hatta doğaüstü, insanüstü bir varlığın dahi sana yardımı dokunmayacak (aktaran Örnek, 1997, s. 52).

Mengüşoğlu, insanda varolan biyopsişik çekirdekleri ve ham yetenekleri, insanda bulunan fenomenlerin temeli olarak görmektedir. Mengüşoğlu'ya göre, bilme, yapıp-etme, değerleri duyma, aktif olma, önceden görme ve önceden belirleme, özgür olma gibi fenomenler insana doğa tarafından hazır olarak verilmemiştir. İnsanın kendisini var edebilmesi için bu fenomenlerin gelişmesi gerekmektedir. Mengüşoğlu'ya göre bu gelişme, "eğitim ve eğitilebilme" fenomeni sayesinde olmaktadır (Mengüşoğlu, 1988, s. 173).

Mengüşoğlu, insanın eğitilebilmesini sağlayan iki etken saptamaktadır. Bunlardan biri, insanın bir bütün olarak ele alınması, diğeri insanı diğer canlılardan ayıran bir nitelik olan "insanın plastisite"sidir. Bu özellik insanın bir bütün olarak, biyopsişik yetenekleri bakımından eğilip bükülebilmesi, bir form kazanabilmesidir (Mengüşoğlu, 1988, s. 173). Mengüşoğlu, insandaki bu özelliğin hayvanla arasında nitelik farkı oluşturduğunu şu şekilde dile getirmektedir:

(...) insan plastisitesi olan bir varlıktır. Bir canlı varlığın eğilip-bükülebilmesi demek, onun bir form kazanması, bu kazandığı formu bütün hayatı boyunca geliştirebilmesi, işleyebilmesi demektir. Hâlbuki hayvan statik olan canlı bir varlıktır. Hayvanın statik bir canlı varlık olması demek de, onun yeni bir form kazanamaması, eğilip-bükülememesi, her şeyi doğarken hazır olarak ya da yarı hazır olarak birlikte getirmesi yahut yeteneklerinin kısa bir zaman sonra hazır bir hale gelmesi demektir. Bu nedenle hayvan kendisine yeni bir form kazandırmak yeteneğinden yoksundur (Mengüşoğlu, 1988, s. 173).

Mengüşoğlu'ya göre, hayvana yaşamı boyunca yapması gerekenler doğa tarafından hazır olarak verildiği için, hayvanda kendini yetiştirme, eğitime, form

kazanabilme istekleri bulunmamaktadır. Dolayısıyla hayvan dünyası için eğitim fenomeni söz konusu olmamaktadır.

Mengüšođlu, eğitim fenomeninin diğer fenomenlerle bağlantısını tek tek açıklamasa da, bu fenomeni diğer fenomenlerle bağlantısı içinde ele almaktadır. Böyle bir yaklaşım, Mengüšođlu'nun eğitim anlayışında da somut bütün olarak insanı merkeze aldığını göstermektedir. Eğitime ve eğitilebilme fenomeninin insanın temel fenomenlerinden biri olduğunu belirten Mengüšođlu, eğitimi insanın hayatta var olabilmesinin ve tarihsel sürece katkı sağlayabilmesinin ön koşulu olarak görmektedir. İnsanın akıp giden bir tarihin içinde doğması da onun tarihselliğinin dışdünyayla bağlantısını göstermektedir.

Mengüšođlu, eğitimi tarihsel sürece yön vermesinden ve somut hayat durumlarıyla ilişkisinden dolayı, tarihsel varlık alanının bir kategorisi olarak ele almaktadır. Eğitimin, tarihsel süreç içinde görüş tarzı oluşturmasına da etkide bulunduğunu belirtmektedir:

Tarihsel varlık-alanı bakımından önemli bir determinasyon ilkesi olan görüş tarzı, ne hazır bir şekildedir, ne kendiliğinden şekil kazanır, ne de onun şekil kazanmasını sağlayan etkenler hafife alınabilir. Onun oluşu kısa bir zamanın işi olmadığı gibi, tek bir etkenin işi de değildir. Onda yüzyılların, çeşitli ilke ve faktörlerin payı vardır. Bu ilkelerin en önemlileri eğitim, (...) gibi önemli etkenlerdir (Mengüšođlu, 2005, s. 184).

Çotuksöken, eğitimin dışdünyayla olan bağımı şu sözlerle dile getirmektedir: “Eğitimin dışdünyası, başta toplum bireyleri, onların görünür davranışları ve eğitim bağlamında sergilenen her türlü davranış biçimidir. Eğitimin aracı ortamlarıdır” (Çotuksöken, 2009, s. 77).

Eğitim fenomeninin bir toplumda nasıl olduğu, o toplumda yaşayan insanların bir durum karşısındaki davranışlarına bakılarak anlaşılabilmektedir. Çünkü toplum eğitilmenin ve eğitmenin en önemli araçlarındandır. İnsan toplum içine doğar ve yeteneklerini geliştirmeye çabalar. Mengüşoğlu'ya göre, insan doğduğu andan itibaren kendisinde bulunan yeteneklerin farkında değildir. Bu, insanın doğayla ve içinde bulunduğu toplumla karşılaşması sonucu oluşmaktadır. İnsan bir yandan yeteneklerini geliştirmeye çabalamakta, başarılar elde etmektedir. Bununla birlikte içinde bulunduğu çağın ve kendisinden önceki kuşağın başarılarından da etkilenmektedir (Mengüşoğlu, 1988, s. 174). İnsanın kendi çağıyla ve önceki kuşaklarla arasındaki etkileşim; eğitim, tarihsellik ve bilme fenomenleri arasındaki ilişkiyi göstermektedir.

Mengüşoğlu, insanın biyopsişik çekirdeklere ve ham yeteneklere sahip olmasını “olanaklar varlığı” olarak tanımlamaktadır. Mengüşoğlu'ya göre, olanaklar varlığı olmak demek, onun tüm fenomenleriyle kabul edilmesi ve tüm bu özellikleriyle eğilip bklebilmek anlamına gelmektedir (Mengüşoğlu, 1988, s. 174). Bir bakıma insanın eğilip bükülebilmesi, onun olanaklara sahip varlık olması demektir. Bu olanakları kullanabilmeyi sağlayansa eğitimidir. İnsan eğitim sayesinde, eğilir bükülür, eğitilir ve eğitir.

Mengüşoğlu, eğitim anlayışını dile getirirken sık sık insanın diğer canlılarla arasındaki yapısal farklılıklara dikkati çekmektedir. İnsan dışındaki bir canlının plastisitesi yoktur, üç boyutlu zamandan etkilenmesi ve tarihe yön vermesi söz konusu değildir. Eğitim fenomeni bu nedenle insanın dışındaki canlıların dünyasında bulunmaz. Çünkü olanaklara sahip olan tek canlı türü insandır (Mengüşoğlu, 1988, s.

174). Mengüšođlu, insanın olanaklarının eğitimle olan bağlantısını Őu Őekilde dile getirmektedir:

(...) Bu olanakların, bu iŐlenmemiŐ yeteneklerin ve çekirdeklerin geliŐmesini, ona uygulanan eğitim sağlar. Eđitimden ancak eğitilecek yetenek ve çekirdeklerin bulunduğu bir yerde söz edilebilir. Bu ancak dođa tarafından kayırılmayan, hazır baŐarılarla donatılmayan insan için söz konusu olabilir. Dođa tarafından hazır yetenek ve baŐarılarla donatılan canlı bir varlık için eğitime gerek yoktur (Mengüšođlu, 1988, s. 174).

İnsan, yeteneklerini geliştirerek, kendisine bir form kazandırmaktadır (Mengüšođlu, 1988, s.174). Form kazanması da sadece kendi yeteneklerini geliŐtirmesine bağlı değildir. İnsan kendisinden önceki kuŐakların baŐarılarının içine doğar ve bu baŐarılardan elde ettiği deneyimler, form kazanmasına etki eder. Form kazanmasını sağlayan fenomen eğitimidir. Bu aynı insanın tarihsel bir varlık olduğunu ve eğitimin de tarihsel varlık alanının içinde olduğunu kanıtlamaktadır. Mengüšođlu'ya göre, kendisine form kazandıran insan için eğitimin iki temel basamağı bulunmaktadır:

İnsan baŐarıları dünyasında doğan ocuk, onlarla form kazanır; yetiŐtirilir, eğitilir. Form kazanma, eğitme ve yetiŐtirme, yetiŐkinlerin bir amaca göre yönettikleri kurumları tarafından gözetilir, bir amaca göre yönetilir (Mengüšođlu, 1988, s. 176).

Mengüšođlu'nun form kazanma ile ilgili olarak belirttiği ilk durum dıŐdünya ile ilgilidir. İkinci durum, kurumların yönetim biçimlerinden dolayı fikirlerle ilgilidir. Fikirler ise, dıŐdünya ve dille bağlantılı olsa da genel anlamıyla düşünme dünyasının sınırları içindedir.

Mengüšođlu, bir toplumda form kazanmanın en önemli aşamasının çocukluk dönemi olduğunu söylemektedir. Bu nedenle çocuğun yetiştirilme tarzını önemsemektedir. Ona göre, çocuğun eğitiminde, aktif form kazanmasında ilk kaynak ailedir. (Kaynardađ, 1997, s. 57). Çocuk için tarihsel çevrenin ilk aşaması, içinde bulunduğu ailedir; çocuğun dışdünya ile ilk karşılaştığı yerdir aile. Mengüšođlu ailenin form kazanma üzerindeki etkisini řu şekilde açıklamaktadır:

(...) çocuk hazır olmayan ham çekirdek ve yeteneklerle dünyaya geliyor. Fakat dünyaya gelen çocuk kendi kendisine kalmış değildir. Eğer çocuk kendi kendisine kalsaydı, yaşayamazdı, hayatta kalamazdı. Çocuk yaşayabilmek için, başkalarının yardımına muhtaçtır. (...) Çocuđa başkası tarafından yapılan yardım, bakım ve eğitimidir. (...) Çocuk, davranışlarını, alışkanlıklarını bu ilk günlerden itibaren kazanmaya başlar. Eğer bu ilk günler ölçüsüz, düzensiz geçerse, o zaman çocuk bu şekilde kazandığı davranışlardan, alışkanlıklardan, sonraki hayatında zor kurtulabilir. (...) Çünkü çocukluk çağında insanın kolaylıkla öğrendiği şeyler, sonraları kendisine güçlkle öğretilir; hatta sonraları yapılan güzel öğütler, yasaklar, sert bir eğitim bile etkisiz kalır (Mengüšođlu, 1988, s. 177).

Mengüšođlu'ya göre, form kazanmanın ilk basamağı insanın içinde doğup büyüdüğu tarihsel çevresi olan ailedir; ancak çocuğun yetiştirilmesinde tek etken aile değildir. Mengüšođlu'ya göre, çocuğun aktif bir form kazanmasının ilk kaynağı ailedir; bu form kazandırma okulla işbirliği yapılarak ilerlemektedir. Form kazanmanın bu basamağına “eğitim ve öğretim”adı verilmektedir (Kaynardađ, 1997, s. 57). Mengüšođlu; eğitim ve çevre arasındaki birlikteliğin uyumlu bir birliktelik olması durumunda, geleceğin olumlu yönlendirilebileceğini düşünmektedir (Nutku, 1998, s. 154). Eğitimin yapıldığı yer okuldur. Başarıların aktarılması, yeni bilgilerin edinilmesi, uygulanması tarihsel çevre tarafından olmaktadır. O halde eğitimin verildiği yer olan okul ile tarihsel çevre arasında bir uyumun olması zorunludur.

Uluğ Nutku, Mengüsoğlu'nun eğitim ve tarihsel çevreyle ilgili görüşünü şu şekilde yorumlamaktadır:

Eğitimin iç içe geçmiş iki temel ögesi, tarihsel çevre ve okuldur. Biçim kazanma, ikisinin uyumlu ve geleceğe açık olmasıyla olgunlaşır. Tarihsel çevre kendi içinde kapalı bir duruma girerse, şimdiyle geçmiş aynılır ve geleceğin önü kapanır. Eğitim sakatlanır. Okul tarihsel çevreye ilgisiz kalırsa, yaşanan gerçeklikle bağları kopar, bilme amaçsız kalır, kötürümleşir (Nutku, 1998, s. 154).

Mengüsoğlu'nun aile ve okul işbirliğinden yola çıkarak tanımladığı eğitim ve öğretim, çocuğun dışdünyayla karşılaşması olan aileden başlamakta ve yaşam boyu sürmektedir. Anđ, eğitimin yaşam boyu sürmesi ile ilgili düşüncelerini şu şekilde ifade etmektedir:

Eğitim ve öğretimle ilgili sorunlarımız pedagojik yaklaşımları ve çözümleri de kapsamakla birlikte, çok daha geniş bir alana yayılmakta, bir anlamda bütün bir yaşamı içine almaktadır. Bu bağlamda eğitimin doğumundan başlayarak ölümüne kadar geçen süre içinde insana bir form kazandırabilme, insanı, yaşamı ve toplum içindeki yerini, anlamını değerlendirebilmesi, geçmiş-şimdi-gelecek arasındaki birlikteliği, bütünlüğü tarih bilinci ile yeniden kurması ve insan eylemlerinin, başarılarının bir bütünü, bir sentezi olduğunu düşünüyorum (Anđ, 2006, s. 70).

Dışdünya, çocuğun yaşama hazırlanmasında, onun kendini özne olarak hissetmesinde, yaşadığı dünyanın tarihini ve başarılarını devralmasında, bu başarılarla kendi başarılarını eklemesinde, sahip olduğu olanakları kullanabilmesinde ona sunulmuş bir ortamdır.

3.1.2. Mengüšođlu’da Eđitim ve Düşünme Dünyası Arasındaki İlişki

Mengüšođlu’nun form kazanmanın ikinci aşaması olarak saptadığı yetiştirilme, eğitme ve eğitilme tarzı, eğitimin düşünme dünyası ile ilişkisini göstermektedir. Çünkü “*her eğitim bilerek veya bilmeyerek bir insan görüşünden kalkmaktadır*” (Mengüšođlu, 1988, s. 178).

Mengüšođlu’ya göre, eğitimde en önemli sorunlardan biri, toplumun çocuk hakkındaki görüşüdür. Eđitimde, çocuğu ve yetişkini bio-psişik, somut bir bütün, özerk bir varlık olarak ele almak gerekmektedir. Bunu sağlayacak olan görüş, antropolojik temelli insan görüşüdür (Mengüšođlu, 1988, s. 178). Mengüšođlu, antropolojik temelli eğitim anlayışının toplumlarda henüz yerleşmediğinden söz eder ve bu eğitim sistemlerini eleştirir:

Eđitim işlerinde hâlâ çok eski olan, derinliklere kök salan görüşlere yapışıp kalıyoruz; bu görüşler çocuğu, genellikle insanı ontik olarak çeşitli alanlara ayırıyor ve bu alanlardan birisine ya da ötekisine önem veriyor. (...) Bugünün eğitim bilgisi, onun uygulanması antropolojik temellere dayanmaktan çok uzaktır. Eđitim bilgisi insanı biyopsişik bir bütün olarak inceleyeceği yerde, onu çeşitli alanlara bölüyor; öğrenim ve öğretim yöntemleriyle uğraşiyor. Şüphesiz bütün bunlar, yani öğrenim yöntemleri, didaktik, öğretim yöntemleri çok önemlidir. Fakat insanın eğitimden konuşabilmesi için, daha önce somut insanın bir bütün olarak varolması gerekir (Mengüšođlu, 1988, s. 178).

Mengüšođlu’ya göre, tarihsel çevre; insan ve çocuk hakkındaki görüş tarzlarıyla örülmüştür. Görüş tarzının oluşmasındaki olumlu ve olumsuz değerlendirmeler insanın düşünce dünyasını oluşturmaktadır. Böyle bir form kazanma edilgendir, kendiliğindedir (Mengüšođlu, 1988, s. 176). Çevrenin form kazanabilme üzerindeki etkisini şu şekilde dile getirmektedir:

(...) Bir form kazanma, bir insan grubunun başarılarının üstünde bulunduğu basamağın yüksekliğine bağlıdır. Başarıların üstünde bulunduğu basamak ne kadar altta ise, form kazanma da o ölçüde basitleşir, ilkelleşir. O zaman form kazanma basit bir bakımdan öteye gidemez. Böyle bir bakımdan sadece çocuğun hayatta kalmasını gösterir (Mengüşoğlu, 1988, s. 176).

Mengüşoğlu'nun insan başarılarının üstünde bulunduğu basamakla söz ettiği, o insan grubunun görüş tarzı, yani düşünme dünyasıdır. Çotuksöken de, Mengüşoğlu'nun eğitimin düşünme dünyası ile dile getirdiklerini şu şekilde ifade etmektedir:

Eğitimin amaçları, eğitime ilişkin değerler, değerlendirmeler, eğitime ilişkin niyetler, ilkeler, düşünceler, eğitim kavrayışları ise, eğitimin düşünme dünyasını oluştururlar (Çotuksöken, 2008, s. 3).

Eğitimde özgürlüğün işlevine önem veren Mengüşoğlu, değer duygusunun, özgür olma ile olmamanın, haklı olma ile haksız olmanın gelişmesinin erken başlayan eğitimle ilgisi bulunduğunu söylemektedir (aktaran Kaynardağ, 1997, s. 57). Çocuk doğduğu anda çevresini taklit etmeye başlamaktadır. Mengüşoğlu bu taklide örneklerin taklidi adını vermektedir. Mengüşoğlu'ya göre, anne ve babanın davranışları, yapıp-etmeleri çocuk üzerinde etkide bulunmaktadır (Mengüşoğlu, 1988, s. 181). Anne ve babanın yapıp-etmelerinin ardındaki değer duygusu ise, çocuğun yaşanan durumlar karşısındaki tutumlarını ve tavırlarını etkileyecektir. Mengüşoğlu, ailenin çocuk eğitimindeki önemli yerini 14 Aralık 1971 yılında *Cumhuriyet Gazetesi*'nde yayımlanan "Eğitimde Tarihi Çevre ve İnsan" başlıklı yazısında şöyle dile getirmektedir:

Eğitme ve eğitilme soyut fikirlerle, öğütlerle elde edilemez. Eğer bir memlekette ağaç sevgisi yoksa, ormanlar yakılıp yıkılıyorsa, eski ve yeni sanat eserlerine saygısızlık varsa, her yeri

öğütlerle donatsak da, durumu değiştiremeyiz. Ağaç sevgisi, genel olarak tabiat sevgisi, sanat sevgisi insan için bir hayat biçimi olursa, yani insan böyle bir hayat biçimi içinde gözlerini açarsa, ancak o zaman bir sevginin, anlayışın uyanması söz konusu olabilir. Bu bakımdan ilk ve önemli basamağı ailedir. Aile eğitimine ait olmayan, yaşanan haline gelmeyen bir sevgi, bir anlayış, dışarıdan, teorik olarak yapılan telkinlerle, öğütlerle meydana getirilemez. Bu, bütün hayat fenomenleri için geçerlidir. Bunun başlıca sebebi insanın tarihi bir varlık olmasıdır, yani insanın yüzyıllar boyunca ortaya koyduğu başarılar kaybolup gitmezler; nesilden nesile devredilip devralınırlar (aktaran Nutku, 1998, s. 154).

Mengüşoğlu'ya göre, eğitim özgür hareket edebilmedir. Dışdünyanın baskısı altında yetişen insan özgür değildir. O ancak, başka amaçlar için bir araçtır. İnsanın bundan kurtulmasının yolu “özerk insan” olabilmektir. Mengüşoğlu, özgürlüğü toplum tarafından elinden alınan insan için şunları söylemektedir:

Bugünün eğitimi henüz özgür değildir; eğitim ya politik bakımdan yahut da din-mezhep bakımından bağlıdır. İnsanın özgürlüğü elinden alınmıştır; insan özerk bir alan olarak görülüyor; tersine öne sürülmüş bir amaç için araç olarak kullanılıyor. Bu amaç ya devlet, din yahut da teknik ve ekonomi olabilir. O zaman insan, devlete, dine, tekniğe, ekonomiye hizmet eden bir araç olacaktır. Böyle pragmatik bir insan görüşüne dayanan eğitim, insanı bir bütün olarak, yani onun bütün yeteneklerini, çekirdeklerini geliştiremez, ona bir form veremez, onu olgunlaştırılmaz. Bu şekilde yetişen bir insana çağımızda herkesin dilinde dolaşan bir deyimle uzman adı verilir. Bu koşullar altında insanın bir bütün olarak kendisini yetiştirmesi ortadan kalkar. Çünkü insanın kendisini yetiştirmesi onun kendisini özerk görmesini gerektirir. Özerk insan hayatı boyunca kendisini yetiştirmeye çalışır (Mengüşoğlu, 1988, s. 179).

Çevrenin, görüş tarzı üzerinde etkisini belirten Mengüşoğlu'ya göre çevre, bipolarlardır (iki kutuplu). Bu özelliğinden dolayı çevre, aile ve okul eğitimine önem verir ya da onu bozar (Mengüşoğlu, 1988, s. 177). Kaynardağ, Mengüşoğlu'nun

eğitimin dışdünyası ve eğitimin düşünme dünyası arasındaki etkileşimle ilgili belirlemelerini şöyle açıklamaktadır:

Çevre, çağın düşüncesi ve başarıları bakımından zengin ve canlı görüşlerle dolu, buna karşılık okul kısır ve durağan görüşlere saplanıp kalmışsa, çevrenin düşünce etkinliği, okulu kendine uydurmaya zorlar. Ya da tersine, okul yeni görüşler içinde olduğu halde, dar görüşlü çevre onu engellemek isterse, o zaman çevrenin okul üstündeki etkisi olumsuzlaşır.

Bozma, özellikle çevreyi meydana getiren başarıların fakir olduğu, düzen ve ortak bir düşünce dünyasının bulunmadığı, başarılarda, değerlendirmelerde, bir kaosun yaşandığı yerlerde görülür. Böyle yerlerde neyin haklı neyin haksız, neyin değerli neyin değersiz olduğu saptanamaz. Okulla çevre arasında bir uçurum meydana gelmiştir (Kaynaradağ, 1997, s. 56).

Mengüşoğlu'ya göre, insanın başarıları ona doğa tarafından hazır olarak verilmemiştir. İnsan tüm başarılarını, kendi çabaları sonucunda elde etmektedir. Çabalarının sonucunda başarılar elde eden insanın, görüş tarzını da kendisinin edinmesi gerekmektedir. Bunu sağlayacak olansa, amaçları ve planları olan eğitim sistemidir (Mengüşoğlu, 2005, s. 184). Mengüşoğlu'nun görüş tarzının eğitime etkisi üzerinde durmasının nedeni, görüş tarzının ardında bulunan insan anlayışıdır. Bir toplumda görüş tarzı nasılsa; o toplumda değerlendirmeler, amaçlar, planlar o şekilde gelişmektedir. Mengüşoğlu, Arslan Kaynaradağ ile yaptığı bir söyleşide eğitimin beslendiği düşünme dünyasının, doğanın algılanışına etkisini gösteren bir örnek vermektedir. Bu örnek dışdünya-eğitim-düşünme dünyası ilişkisini somut bir biçimde vermesi açısından önemlidir. Mengüşoğlu, Doğu Almanya'nın en ünlü yatılı okullarından olan Schulphorta'da almış olduğu eğitim ve tanımış olduğu hocalar sayesinde yaşama bakış açısının değiştiğini şu sözleriyle ifade etmiştir:

Söylediğim okuldaki hayat beni çok etkiledi. Diyebilirim ki sanat ve doğa ile tanışmam orada oldu. Anadolu'da doğa zalim bir şeydir, aşılması gereken bir engel. Halbuki orada gölde yüzmeyi, kızakla kaymayı öğrendim; orman yollarında yürüyüş yapmanın zevkini tattım; müzik dinlemeye başladım. 1933 yılında Türkiye'ye geldiğimde, daha önce, Sivas'ta ve Malatya'da umursamadan bakıp geçtiğim Selçuklu yapılarına başka gözle bakmaya başladım, onları hayranlıkla seyrettim ve ancak o zaman elimden geldiğince Anadolu'yu gezdim (Kaynaradağ, 1983, s. 97).

Mengüşoğlu, Kaynaradağ ile yaptığı söyleşide eğitim idesi ile felsefi antropoloji arasındaki ilişkiyi şu şekilde ifade etmektedir:

Eğitim idesi, idealist felsefenin idesi ile ilgisizdir, antropologinin temeli olan, insanın “somut bir bütün” olduğu düşüncesine dayanır; yani canıyla, kanıyla, belli bir yerde, belli olanaklar içinde yaşayan insanın yeteneklerinin özgürce geliştirilmesi, eğitimin amacı, “ide”si olmalıdır (Kaynaradağ, 1983, s. 105).

Mengüşoğlu, eğitim idesinin, onu hazırlayanlara ağır sorumluluklar yükleyeceğini belirtmektedir (aktaran Kaynaradağ, 1997, s. 57). Çünkü bir toplumda eğitim idesinin ele alınışı, o toplumun düşünce yapısı ve düşünce yapısıyla şekillenen tutumlar ve niyetlerle ilgilidir. Özellikle toplumu yönetenlerin insan algılayışı nasılsa, dünyayı algılayışları da o doğrultuda şekillenmektedir. Mengüşoğlu'ya göre, çocuğun ve sonrasında yetişkinin eğitiminde rol alan eğitim kurumları, onlara form kazandırmanın, kendi kendini yetiştirmeyi öğretmenin yolunu hazırlamaktadır. Eğitim kurumları eğitime işini üstlenmelerinden dolayı belli bir eğitim idesinden hareket etmelidirler, düzenlemelerini bu ideye göre yapmalıdırlar (Mengüşoğlu, 1988, s. 178). Çotuksöken, bu konuyla ilgili düşüncelerini şu şekilde aktarmaktadır:

(...) Burada genellikle toplumu yönetenlerin, karar vericilerin, kamuyu taşıyanların, devletin, sivil toplumun, örneğin eğitim dünyasını biçimlendirirken benimsedikleri, yaygınlaştırmaya çalıştıkları değerler, öncelikler, önemli oldukları noktalar,

özellikle bireylerin, genellikle de toplumun yaşama dünyası, insani değerler vb. hakkındaki yaklaşımlarının tümüne işaret eden “görüş tarzı”, eğitimle ilgili olan her şeyi belirleyen, etkileyen temellerdir (Çotuksöken, 2009, s. 78).

Mengüşoğlu'ya göre, görüş tarzının gelişmesinde önemli olan sadece okul ya da sadece aile değildir. Aynı zamanda olumlu örnekler de önemlidir. Mengüşoğlu, bu konuda çağın düşünce ve değer anlayışının etken olduğunu belirtmektedir.

Bundan daha önemlisi örnek arayan insanların bulunmasıdır. Bilinçli bir biçimde örnek aramanın, örnek seçmenin eğitimde büyük rolü vardır. Fakat eğitimde, örneğin asıl etkili yönü, onun yaptığı işler, eylemlerdir. Örneklerin kendi çağımızdan alınmaları da şart değildir. Kendi çağımız örnek bakımından yoksul olursa, o zaman insan örneğini tarihte arar. Bir fizikçi için Max Planck'ın sade, gösterişsiz hayatı etkili olabilir. Bir felsefeci, Kant'ın ya da Nicolai Hartmann'ın hayatlarını, sevgi dolu asil davranışlarını kendine örnek olarak seçebilir (aktaran Kaynaradağ, 1997, s. 58).

Tarihsel çevre ve eğitim arasında karşılıklı ilişki her zaman etkisini, görünürlüğünü korumaktadır. Tarihsel çevrenin sahip olduğu görüş tarzı geleceği etkilemektedir. Görüş tarzı da insanın yapıp-etmelerini, önceden görme ve önceden belirleme fenomenlerini etkilemektedir. Yapıp-etmelerin ardında, onları yöneten değer duygusu bulunmaktadır. Değer duygusu, insanın somut hayat durumları karşısındaki tavırlarını belirlemektedir. İnsanda bulunan fenomenler, zincirin halkaları gibi birbirine bağlıdır. Düşünme dünyasının temeli olan değer duygusu yaşamımızı planlamamızı; önceden görüp belirlemelerimizi, durumlar karşısındaki tutumlarımızı belirlediği için insan anlayışı ve onun etkilediği eğitim anlayışı ile sıkı bir bağlılık içinde bulunmaktadır.

3.1.3. Mengüšođlu'da Eđitim ve Dil Dđnyası Arasındaki İlişki

Mengüšođlu, dili insan olmanın temel fenomenlerinden biri olarak görmektedir. İnsanın yapıp-etmeleri, başarıların kuşaklararası aktarımı, sanat, teknik gibi alanlarda elde edilen bilgi ve deneyimlerin aktarımı dil sayesinde olmaktadır.

Mengüšođlu, insanın kendisini yetiştirmesi olarak gördüğü eğitim gibi dile de önem vermektedir; dilin insan yaşamındaki önemini şu şekilde sıralamaktadır:

1. Dilin, insan tarafından ortaya konulan başarıları saptamak, saklamak, kuşaktan kuşağa devredilmesini bildirmek gibi bir işlevi vardır.

2. Dil, insanın insanla; insanın bütün varolan şeylerle bir ilişkinin kurulmasına hizmet eder.

3. Dil, yapılan ve yapılmış olan deneyimleri zenginleştirir, gelecekteki insanlara aktarılmasına hizmet eder.

4. Dil, insanın iç sferinin yükünü hafifletir, insanı içine kapanmaktan korur.

5. Dil, sayesinde bütün varolan şeyler hakkında bilgiye erişilir.

Dil, bir düşünce sferinin meydana gelmesine, düşüncelerin alışverişine yarar ve iki işlevli kavramların kurulmasına hizmet eder (Mengüšođlu, 1988, s. 219).

Dilin kuşaktan kuşağa aktarımı tarihsel olmasını göstermektedir. Dil, içinde bulunulan toplumdan etkilenir. Bu, dilin dışdünya ile ilişkisidir. Eğitim de tarihi etkilediği gibi, ondan etkilenir de. İnsan tarihselliği içinde dışdünya tarafından form kazanırken ve kendine form/biçim verirken, eğilip bükülürken bunu tek başına yapmamaktadır. İçinde bulunduğu toplum da onun şekil kazanmasına yardım etmektedir. Başarıların aktarımı, karşılıklı ilişkiler, etkileşimler, düşünce dünyasının oluşması insana aktarılan dil sayesinde ve eğitimle olmaktadır. Eğitim; dil, tarih ve

toplumla olan bu ilişkisinden dolayı kültürel, tarihsel ve toplumsaldır. Mengüšođlu, dilin yardımı ile toplumların dünya görüşlerini ve kültürlerini tanıdığımızı, anladığımızı söylemektedir (Mengüšođlu, 1988, s. 218).

Çotuksöken, eğitimin dil dünyasını eğitim süreçlerinde/etkinliklerinde kullanılan dil bağlamlarının oluşturduğunu söylemektedir (Çotuksöken, 2009, s. 76). Çotuksöken'e göre, eğitimin amaçları konusunda ya da eğitim ortamında kullanılan dil konusunda, eğitimin ilgili tarafları anlayamayabilirler, uyuşamayabilirler. Eğitimin toplumsal ve kamusal ilişki bütünlerinden oluştuğu dikkate alınarak, anlamaya engel olan noktalar ussal bir yaklaşımla, çözümleyici bir tutumla ortaya konulmalıdır (Çotuksöken, 2010, s. 115).

Çotuksöken'in belirttiği eğitimin dil dünyası, Mengüšođlu'nun dil ve eğitim arasındaki bağı göz önünde bulundurularak eğitim sistemine uygulanabilir. Çotuksöken'in sözünü ettiği dil bağlamları kendisini eğitimle ilgili terimlerde göstermektedir (Çotuksöken, 1998, s. 96). Bu terimlerin Mengüšođlu'nun insan anlayışından beslenen eğitim anlayışı ile bezenebilmesi için, öncelikle eğitim sistemindeki düşünce yapısının ve bu yapıyı nasıl bir değer duygusunun beslediğinin gözden geçirilmesi gerekmektedir. Mengüšođlu, eğitimde kullanılan dile ilişkin eleştirisini şu sözlerle ifade etmektedir:

Biz yıllardan beri hafız geleneğine bağlı kalmışız. Bu gelenek temelini, din kitabının anlamını bilmeden ezberlenmesinde bulur. İnsanlarımız, yüzyıllardan beri Tanrılarına, ne dediklerini bilmeden seslenip duruyorlar. Anlamadan ezberleme, bugünkü çocukların diliyle söylersek, hafızlama, eğitim ve öğretimin her katında sürüp gidiyor (aktaran Kaynardağ, 1997, s. 59).

Mengüšođlu, hafızlık geleneğinden kurtulmadıkça, aktif bir eğitim yapılamayacağını söylemektedir. Günümüz eğitim sisteminde de Mengüšođlu'nun belirttiği gibi ne olduğu bilinmeden kullanılan birçok kavram bulunmaktadır. Çotuksöken'in ifade ettiği dil algılayışı eğitim dünyasında henüz hak ettiği yeri bulamamıştır. Mengüšođlu'nun eleştirildiği dil, bilgi olup olmadığına bakılmaksızın kullanılan dildir. Oysa Mengüšođlu'nun eğitime yaklaşımlı düşünöldüğünde, eğitimde kullanılan dilin sorgulayıcı ve sadece bir topluluğa değil, o dili konuşan herkese seslenmesi ve herkes tarafından kullanılabilir olması gerekmektedir.

3.1.4. Mengüšođlu'da Eđitim ve Hak Kavramı Arasındaki İlişki

Mengüšođlu, insanı dual varlık olarak gören antropolojileri eleştirirken, insanın kendinde varolan biyopsişik çekirdeklerin gelişmesinin önündeki engelleri sıralarken ve insanın olanaklar varlığı olmasından dolayı kendinde bulunan yetenekleri geliştirebilecek güce sahip olmasını belirtirken, bunların temelinde insanın tüm fenomenleriyle somut bir bütün olarak ele alınması gerektiğinin altını çizmektedir.

İnsanın her yerde aynı şekilde, parçalanmadan, bütün özellikleriyle algılanmasını ve bu yönde bir gelişim izlemesini isteyen Mengüšođlu, bunu sağlayacak olan eğitimin de değer duygusu ile şekillendiğinde, elde edilen başarıların dünyanın ortak başarıları olacağını ifade etmektedir. Dolayısıyla kişiye ve dünyaya yön verecek olan eğitim anlayışının da toplumdan topluma, ulustan ulusa değişmemesi gerekmektedir. Mengüšođlu, *Değişmez Deđerler ve Değişen Davranışlar* adlı yapıtında sosyologları bu konuyla ilgili olarak eleştirmektedir:

Sosyologlara (sosyal psikologlar da dahil) göre, hareket ve faaliyetlerimizi tayin eden kıymetler veya prensiplerin kaynağı topluluktur; onlar belli bir sosyal grubun mahsulüdürler.

İmdi sosyologlara göre bütün etik kıymetlerin kaynağı sosyal yapıdır; sosyal yapı ise, topluluktan topluluğa değiştiğine göre, bu kıymetlerin kendileri ve geçerliği de *relativ*'tir; yani sosyal gruptan, sosyal gruba göre değişirler. Çünkü her sosyal grubun sosyal yapısı, davranış-tarzları, değişen ve değişmeyen gelenekleri, münasebet şekilleri birbirinden farklıdır, denilmektedir (Mengüşoğlu, 1965, s. 40).

Mengüşoğlu; sosyologların insan grupları üzerinde yaptıkları bu belirlemeleri, etik sahaya müdahale olarak görmektedir. Çünkü sosyologlar bu belirlemeleri, insanları bütün olarak ve tüm fenomenleriyle ele almadan, insanların sahip olduğu görüş tarzlarının ardındaki değer duygusunu dikkate almadan yapmaktadırlar (Mengüşoğlu, 1965, s. 42).

Mengüşoğlu, topluluklar arasındaki gelenek, ilişki biçimi, davranış tarzları arasındaki farklılıkları kabul etmektedir. Ancak etik sahada bu türden bir farkın olamayacağını vurgulamaktadır:

(...) Onlar hak ve adalet gibi hukuk prensipleriyle bütün etik kıymetlerin böyle olduğunu, yani onların da sosyal gruptan, sosyal gruba göre değiştiğini iddia ediyorlar; tıpkı davranış şekilleri, gelenekler, insanların birbirleriyle olan münasebet şekilleri v.s. gibi. Gerçekten bu sahalarda, bütün milletler, hattâ kültürleri bakımından birbirine yakın olan milletler arasında da çok mühim farklar vardır. Fakat etik sahasında asla böyle farklarla karşılaşmayız. Her yerde hak, haktır; adalet, adalettir; her yerde söz verme, söz vermedir; dürüst olma, dürüst olmadır; aldatma, aldatmadır; hilekârlık, hilekârlıktır; yalancılık, yalancılıktır; ancak bunların sosyal çevre tarafından kıymetlendirilmesi, sosyal çevrede uyandırdığı tepki birbirinden farklıdır (Mengüşoğlu, 1965, s. 41).

Mengüşoğlu'nun dile getirdiği farklılıkların, toplumlar ya da uluslar arasında farklılık göstermemesini sağlayacak olan, görüş tarzının ardındaki değer duygusudur. Değer duygusu etik alanın sınırları içindedir. O halde, insanın gelişimini, tarihsel alanı belirlemesini ve ondan etkilenmesini sağlayan eğitimin de etik alanla yakın bir

bağı bulunmaktadır. İnsanı algılayış biçimimiz ve eğitim anlayışı arasındaki ilişki, insanın değerinin bilgisini vermektedir. Kuçuradi konuyla ilgili olarak şunları söylemektedir:

İnsan hakları, her insanla ilgili bazı gerekleri dile getirirler. Bu gerekler, insanın değerini koruma ve tanıma istemleri olarak, yani insanın yalnızca insan oldukları için koruma istemleri olarak ortaya çıkarlar. ‘İnsanın değeri’ derken, bundan insanın diğer canlılar arasındaki özel yerini anlıyorum. İnsana bu özel yeri sağlayan, onun özelliklerinin bütünüdür, onu diğer canlılardan ayıran olanaklarıdır. Bu olanaklar, insana özgü etkinlikler ve bu etkinliklerin ürünü olarak görülür. Bu özellikler ise, insanların diğer canlılarla ortaklaşa taşıdığı özelliklere ek özelliklerdir. İşte bu özellikler ya da olanaklar “insanın değerini” ya da “onurunu” oluşturur. Böylece insanın bu yapısal özelliklerini korumak, yani kişilerde insanın olanaklarını geliştirmek, insan türünün davası, insan olan herkesin ödevi oluyor. Diğer yandan bu türün üyesi olan her tekin hakkı oluyor: bu olanakların geliştirilmesi onun için de sağlanmalı (Kuçuradi, 2007, s. 1–2).

Mengüşoğlu’nun insanı olanaklar varlığı olmasından dolayı gelişime açık bir varlık olarak nitelenmesi, Kuçuradi’nin de belirttiği gibi insanın değerini oluşturmaktadır. Her insanın, kendi türünü olanaklarını geliştirmeye, kendinden önceki kuşağın başarılarını mutlaklaştırmadan kabul etmeye, kendinden sonraki kuşaklara da başarılarını koşulsuzca aktarmaya yönlendirmesi bir ödev olarak kabul görmektedir. İnsanın bir yandan kendi olanaklarını kullanması ve geliştirmesi, diğer yandan başkalarının olanaklarının geliştirilmesini istemesi ve koruması hak olarak nitelendirilmektedir. Mengüşoğlu’da bu olanaklar eğitimle bağlantılı olduğundan, bunun bir hak olarak kabul edilmesi ve korunmasının istenmesi de “eğitim hakkı” olarak anılmaktadır.

Kuçuradi; insanın yapısal olanaklarını gerçekleştirip geliştirilmesini sağlayan eğitim hakkını “temel kişi hakları” ve “insan hakları” olarak tanımlamaktadır. Eğitim

hakkına 1948 BM İnsan Hakları Evrensel Bildirgesi (İHEB), Birleşmiş Milletler Çocuk Hakları Bildirgesi, BM Ekonomik, Sosyal ve Kültürel Haklar Uluslararası Sözleşmesi, BM Toplumsal Gelişme ve Kalkınma Bildirgesi, BM Çocuk Hakları Sözleşmesi, Avrupa İnsan Hakları Sözleşmesi, Avrupa Birliği Temel Haklar Şartı, Amerikan İnsan Hakları ve Ödevleri Bildirisi ve Afrika İnsan ve Haklarının Hakları Şartı gibi birçok ulusal ve uluslararası belgelerde yer verilmektedir.

Ulusal ve bölgesel insan hakları belgeleri, eğitim hakkının öznesini ya da öznelerini, niteliklerine ve korumak istedikleri özel kişi kümelerine göre değişen bir yaklaşımla belirlemektedirler. Evrensel nitelikli genel belgelerde, eğitim hakkının en sık yinelenen birinci sıradaki öznesi, “herkes”, “her kişi” ya da “tüm kişiler”dir. İnsan hakları belgelerinde, eğitim hakkının ikinci sıradaki öznesi “çocuk”tur (Gülmez, 2000, s. 311).

“*İnsan Hakları Evrensel Bildirgesi*”nin 26. maddesinde eğitim hakkı ile ilgili bilgiye şu şekilde yer verilmektedir:

Madde 26.

1. Herkes, eğitim hakkına sahiptir.
2. Eğitim, insan kişiliğini tam geliştirmeye ve insan haklarına ve temel özgürlüklere saygıyı güçlendirmeye yöneliktir. Eğitim, tüm uluslar, ırklar ve dinsel gruplar arasında anlayış, hoşgörü, dostluğu özendirir.
3. Ana babalar, çocuklarına verilecek eğitimi seçmede öncelikli hak sahibidir (Çotuksöken, 2010, s. 172).

Mengüşoğlu'nun insanın varlık yapısı, eğitim fenomeni ve hak kavramı arasında kurulan ilişkinin, Evrensel Bildirgenin eğitim hakkı ile ilgili maddesinde de somutlaştığı görülmektedir. Çotuksöken, Mengüşoğlu'nun felsefi antropolojisi ve eğitim hakkı arasındaki bağı şu şekilde dile getirmektedir:

Eğitimin dününü, bugününü, yarınını birbirinden ayırt etmede ölçüt benimsenen amaçlarda somutlaşır. Ancak amaç ya da amaçlar dendiğinde akla gelenler nelerdir? Her şeyden önce amaç saptamada etkin rol oynayan, amaçları saptayanların farkına varsınlar ya da varmasınlar, sahip oldukları insan anlayışlarıdır. Sosyal bir hak olarak görünen ama aslında kişinin, bireyin haklarının gereğinin yerine getirilmesinde de neredeyse birinci derecede etkin olan eğitim hakkının korunmasında, insanı bir olanaklar varlığı olarak görmenin önemi büyüktür. Özellikle çağımızı felsefi antropoloji bağlamında ulaştığı nokta, insanın her zaman gelişmeye açık bir varlık olarak görülmesinde somutlaşır (Çotuksöken, 2002, s.229).

Mengüşoğlu'ya göre, önemli olan insanlara verilen eğitimin ardındaki insan anlayışıdır. Bu anlayış, tüm insanları insan olmalarından dolayı ele alan ve değerlendiren bir anlayıştır. Bu nedenle, herhangi bir yerdeki insana başka yerdekinden daha fazla önem vermemektedir. Mengüşoğlu'ya göre, insanın dışdünyayla karşılaşmasında ve sonrasındaki en önemli nokta, insanın kendini eğitmesi ve bir başkası tarafından eğitimeye açık olmasıdır. Çünkü insanı insan yapan eğitimidir.

SONUÇ

Mengüšođlu'nun eğitim anlayışının ardındaki insan anlayışını ontolojik temelli bir anlayıştır. Ontolojik temellerden beslenmek, insanı somut bütünlüğüyle, varolanlar ve olup-bitenler karşısındaki tutumlarıyla ele almak demektir.

Mengüšođlu, felsefi anlayışını serimlerken, antropolojik teorilere eleştirilerde bulunur. Bu teoriler Mengüšođlu'nun felsefi anlayışındaki gibi, insanın ontik bütünlüğüyle, somut hayat durumları karşısındaki tutumlarıyla, görüş tarzlarıyla ele almamaktadırlar. İnsanı dual varlık olarak gören bu antropolojilerin anlayışıyla şekillenen hayat düzeninde, insanların olup-bitenler karşısındaki tavırları, olaylar karşısındaki düşünme sistemleri bütünlük oluşturmaksızın devam eder. Böyle bir durumda aynı toplumun içinde yaşayan insanların, aynı tarzda düşünmesi gereken genel durumlarda bile bir parçalanmışlık söz konusu olur. Ancak Mengüšođlu'nun, insanın varlık yapısını bölmeden ele alması, bir yerdeki insanın başka bir yerde de aynı yapıda olacağını göstermektedir. O halde, şurada ya da burada olan toplumun düşünce yapısı, değerleri, değerlendirme tarzları farklı olsa da, bu sadece o toplumun olanaklarını kullanabilme düzeyiyle ilgilidir. İnsan, bir türü simgeleyen varlık olarak her yerde aynıdır. Değişme; insanın, bir toplumun bireyi olarak, kiři olarak farklılık göstermektedir. Bu farklılık, toplumdan topluma değişen eğitim sistemi, eğitim anlayışı ve bu anlayışın ardındaki insan anlayışıyla ilgilidir. Mengüšođlu bu konuda eğitimi planlayan kişilere büyük görev düştüğünü söylemektedir. Çünkü ona göre

asıl etkili olan, öğretilen, edinilen bilgidен çok, davranışlar, başkalarının hareketleri, genel olarak yapıp-etme sferi, yapılmış olan, yapılmış olanın tarz ve biçimi, bu yapıp-etmelerin gerçekleştirme şeklidir (Mengüşoğlu, 1988, s. 178). Ontolojik temelli eğitim anlayışı insanı ontik bütünlüğü ile ele aldığı için, bu anlayışla yetişen ve yetiştirilen insanlar için eğitim amaç olmaktadır; olanaklarını gerçekleştirebilmenin yolu olmaktadır. İnsanı dual varlık olarak gören pragmatik temelli eğitim anlayışlarında ise, eğitim insanın kendi ihtiyaçlarını karşılamasının yolu olan araç durumundadır. Günümüz eğitim anlayışı pragmatik insan anlayışından beslendiği için, bilgi önemini yitirmektedir.

Fenomenal tabana dayanan eğitimde ise, eğitim bir hak olarak kabul edildiği için, böyle bir anlayışla yönünü belirleyen eğitim sistemi içinde yetişen insanlar; kültürel farklılığı içe kapanma olarak değil, zenginlik olarak görür, etnisite farkı sorun olarak görülmez. Fiziksel, tarihsel, toplumsal farklılıkların olabileceği kabul edilir. İnsanlar kendi tarihlerini benimsedikleri gibi, dünya tarihini öğrenme konusunda da hevesli olurlar. Çünkü ontolojik temelli felsefi antropolojinin insan anlayışı; insanın türe ait bir varlık olarak, topluma ait birey olarak ve kişi olarak izm'lere bağlı kalmadan olanaklarını geliştirebilmesini, form kazanabilmesini sağlayan bir anlayıştır.

Mengüşoğlu'nun eğitim anlayışının ardındaki insan anlayışı bu nedenle evrenseldir. İnsanı tüm özellikleriyle, bütünüyle ele alır. Ona bu şekilde yaklaşır değerlendirir ve değer verir.

KAYNAKLAR

Kitaplar

Anđ, T. (2006). *Felsefe, Eğitim, Tarih ve İnsan Üzerine Düşünceler*. İstanbul: Toroslu Kitaplığı.

Çotuksöken, B. (1998). *Kavramlara Felsefe İle Bakmak*. İstanbul: İnsancıl Yayınları.

Çotuksöken, B. (2000). *Felsefi Söylem Nedir?* İstanbul: İnkılap Kitabevi.

Çotuksöken, B. (2002). *Felsefe: Özne-Söylem*. İstanbul: İnkılap Kitabevi.

Çotuksöken, B. (2010). *İnsan Hakları ve Felsefe*. İstanbul: Papatya Yayıncılık.

Gehlen, A. (1954). *İnsan*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları.

Guttek, G. (2006). *Eğitime Felsefi ve İdeolojik Yaklaşımlar*. Ankara: Ütopya Yayınevi.

İyi, S. (2006). *Cumhuriyet Döneminde Aydınlanma ve İnsan Felsefesi Çalışmaları*. İstanbul: Toroslu Kitaplığı.

Kaynardağ, A. (1983). *Felsefecilerle Söyleşiler*. Elif Yayınevi.

Kuçuradi, İ. (1980). *Çağın Olayları Arasında*. Ankara: Şiir-Tiyatro Yayınları.

Kuçuradi, İ. (2007). *İnsan Hakları Kavramları ve Sorunları*. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları.

Mengüşoğlu, T. (1965). *Değişmez Değerler ve Değişen Davranışlar*. İstanbul: İstanbul Matbaası.

Mengüšođlu, T. (1988). *İnsan Felsefesi*. İstanbul: Remzi Kitabevi.

Mengüšođlu, T. (2005). *Felsefeye Giriş*. İstanbul: Remzi Kitabevi.

Nutku, U. (1998). *İnsan Felsefesi Çalışmaları*. İstanbul: Bulut Yayınları.

Scheler, M. (1998). *İnsanın Kosmostaki Yeri*. Çev: Harun Tepe, Ankara: Ayraç Yayınevi.

Dergiler

Mengüšođlu, T. (1959). "Ontolojik Esaslara Dayanan Felsefi Antropoloji Hakkında Düşünceler". *Felsefe Arkivi*'nin içinde, (cilt IV/ sayı 2), (s. 1-8).

Makaleler

Anđ, T. (1997). Tarihe Yeni Bir Yaklaşım. *Yüzyılımızda İnsan Felsefesi*'nin içinde, (s. 23-30). Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları.

Çotuksöken, B. (1997). "Ernst Cassirer'de İnsan". *Yüzyılımızda İnsan Felsefesi*'nin içinde, (s.169-178). Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları.

Çotuksöken, B. (2009). Eğitim Felsefesi, Eleştirel Düşünme, Düşünme Eğitimi. *Ders Kitaplarında İnsan Hakları II: Tarama Sonuçları*'nın içinde, (s. 75-95). İstanbul: Tarih Vakfı.

Gülmez, M. (2000). "Eğitim ve İnsan Hakları Eğitimi". *Cogito İnsan Hakları*'nın içinde, (s.309-336). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Kaynardağ, A. (1997). “Takiyettin Mengüşoğlu’nun Düşünce Dünyasında Eğitim Kavramı ve Eğitim Sorunları”. *Yüzyıllımızda İnsan Felsefesi*’nin içinde, (s. 30-41). Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları.

Kuçuradi, İ. (1997). “20. Yüzyıl Felsefi Antropolojisinde Takiyettin Mengüşoğlu’nun Yeri”. *Yüzyıllımızda İnsan Felsefesi*’nin içinde, (s.75-85). Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları.

Örnek, Y. (1997). “Felsefede Antropoloji Geleneği ve Takiyettin Mengüşoğlu”. *Yüzyıllımızda İnsan Felsefesi*’nin içinde, (s. 67-73). Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları.

Özlem, D. (1997). “Takiyettin Mengüşoğlu’nda İnsan Kavramı”. *Yüzyıllımızda İnsan Felsefesi*’nin içinde, (s.11-22). Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları.

